DUMITRU STĂNILOAE

Poziția domnului

LUCIAN BLAGA

față de

CREȘTINISM *și* ORTODOXIE





PAIDEIA

I. Românism şi Ortodoxie

Dl. Lucian Blaga a scris de curînd o carte intitulată *Religie şi Spirit*, în care îşi fixează punctul de vedere asupra religiei în general şi a creştinismului şi ortodoxiei în special.

Întrucît acest punct de vedere este de natură să dăuneze profund existenţei creştinismului şi ortodoxiei, dacă ar fi însuşit de tineretul chemat mîine la conducerea destinelor naţionale, s-au exprimat din partea publicaţiilor bisericeşti nedumeririle cuvenite.

O punere în paralelă amănunţită a punctului de vedere creştin şi al celui susţinut de dl. Lucian Blaga pentru a se vedea ireductibila opoziţie între ele, şi arătarea temeiurilor adevărului creştin şi a contrazicerilor interne profunde ale tezei filosofului român, încă nu s-a putut produce, dat fiind că o asemenea lucrare necesită timp.

Această succintă expunere nu are nici ea pretenţia de a înfăţişa o asemenea confruntare sistematică.

Cauza ei directă este un interviu acordat de dl. Lucian Blaga ziarului *Viaţa* din 26 mai 1942, în care D-sa ţine să dea un supliment de precizare atitudinii faţă de ortodoxie, în urma nedumeririlor cu care a fost întîmpinată cartea din partea cercurilor bisericeşti.

Deoarece acest interviu demonstrează că dl. Lucian Blaga stăruie să încetăţenească la noi anumite vederi greşite asupra ortodoxiei şi legăturii ei cu românismul, se impun fără întîrziere unele precizări.

Iată ce spune dl. Lucian Blaga în acest interviu, vorbind despre „românesc":

„Am avut în acest sens al românescului nişte discuţii foarte aprinse cu cîţiva teologi. Se refereau la cartea mea *Religie şi Spirit.* Îmi spuneau: cum poţi D-ta să gîndeşti atît de neromâneşte, în cartea D-tale *Religie şi Spirit.* Adică atît de neortodox? E o confuzie care se face identificîndu-se *ortodoxia* cu *românescul*, cînd de fapt, ortodoxia nu este decît o parte în acest românesc. Este o religie *care a fost asimilată de spiritualitatea românească, originea ei fiind grecească şi bizantină. Spiritualitatea românească e mult mai largă, mult mai bogată. Nu se poate face o privire asupra acestei probleme subordonîndu-te ortodoxiei – această privire trebuie făcută cu ochiul clar al filosofului, care se situează în afară de orice constrîngeri*; pentru a avea o im-

presie de ansamblu. Or, cred că s-a putut vedea din toată opera mea filosofică de pînă acum, că *felul meu de a gîndi este profund românesc.*

Deci, lucrarea de care vorbesc, nu poate fi neromânească, pentru că nu este privită prin prisma ortodoxiei, ci prin aceea mai largă a filosofiei. Lucrul acesta nu înseamnă că ortodoxia nu-şi are valoarea ei, dar nu trebuie să limităm spiritualitatea românească la o singură formă, cînd e atît de complexă".

În discuţii distincţia logică este o condiţie elementară. Prin urmare să facem uz de ea.

Ce vrea să spună dl Lucian Blaga prin cuvintele: „Ortodoxia este o religie care a fost *asimilată de spiritualitatea românească,* originea ei fiind grecească şi bizantină".

Propoziţia e plină de ambiguităţi. Să notăm vreo cîteva:

Cînd a fost asimilată ortodoxia de spiritualitatea românească? A existat o spiritualitate românească, a existat un popor român înainte de a fi creştin şi ortodox? Se poate face cronologic o distincţie între spiritualitatea românească şi creştinism?

Iar dacă a fost *asimilată* ortodoxia – şi dl. Lucian Blaga ţine la această precizare, pentru a arăta că ortodoxia nu s-a născut ca cealaltă spiritualitate românească din *matricea stilistică* a fiinţei etnice româneşti, ci a fost creaţia matricei stilistice greceşti şi bizantine – dacă a fost asimilată aşadar, mai face ea parte din acel românesc sau nu? Din rîndurile citate de noi din interviu, reiese că dl. Lucian Blaga o consideră ca făcînd parte din spiritualitatea românească, numai cît aceasta nu trebuie limitată la ortodoxie, ca „la o singură formă".

Prin urmare iată-l pe dl. Lucian Blaga recunoscînd o teză potrivnică sistemului D-sale, după care orice religie, ca de altfel orice creaţie a spiritului uman, este produsul unui anume stil abisal, colectivităţile umane prezentîndu-se sub acest raport ca o mare varietate. („Religia, indiferent de complexitatea ei, stă totdeauna sub imperiul categoriilor stilistice ale spiritului omenesc, supunîndu-se lor cu aceeaşi docilitate, ca şi toate celelalte manifestări de cultură". *Religie şi Spirit,* p. 188).

Cum a fost cu putinţă ca *spiritualitatea românească,* cu stilul ei propriu, să asimileze o religie produsă de un stil străin? Nu cumva atunci religia poate să nu mai fie numaidecît un produs al spiritului

omenesc, ci poate fi revelată şi de sus? Dar această chestiune pe altădată.

Poate că dl. Lucian Blaga ne va spune că această adoptare a unei religii creată de *matricea stilistică* bizantină, a fost posibilă prin înrudirea ce există între ea şi fiinţa stilistică a românismului. În acest caz nu se mai poate vorbi de ortodoxie ca de un produs străin. Spiritul bizantin a fost atunci, în făurirea acestei religii, exponentul spiritului românesc şi prin urmare era inutil să mai accentueze dl. Lucian Blaga asupra originii străine a ortodoxiei şi asupra adoptării ei prin *asimilare*.

Dar poate că dl. Lucian Blaga ne va atrage atenţia asupra sensului ce-l dă cuvîntului *asimilare*, spunîndu-ne că el exprimă lucrarea de adaptare a ortodoxiei la fiinţa românismului, operată prin *matricea stilistică* românească.

În acest caz am fi iarăşi ispitiţi să-i răspundem d-lui Lucian Blaga în mai multe feluri:

Dacă asimilarea este deplină, ce rost mai avea ca D-sa să insiste asupra faptului că ortodoxia totuşi are o origine străină în raport cu cealaltă spiritualitate românească, iar dacă nu e deplină, cum de o suportă spiritul românesc ca pe un corp străin.

Dar am putea să-i răspundem şi altfel:

Nu prea vedem o deosebire a dogmelor creştine, a cultului, a moralei, la diferitele popoare ortodoxe şi prin urmare sensul acesta al cuvîntului *asimilare* e extrem de limitat.

Se pare că dl. Lucian Blaga ocoleşte să dea un răspuns precis alternativei: face sau nu ortodoxia parte din spiritualitatea românească. Nu-i convine să dea un răspuns afirmativ, pentru a nu fi considerată ca *neromânească* filosofia D-sale antiortodoxă. Dar se fereşte şi de un răspuns negativ, întrucît aceasta ar însemna că poporul român n-are nici o religie, ceea ce nu stă în acord cu realitatea şi cu teza D-sale despre imposibilitatea existenţei vreunui popor fără religie, ba chiar fără o religie corespunzătoare stilului propriu.

Atitudinea aceasta însă nu-i o rezolvare a problemei. Dl. Lucian Blaga face impresia că răspunde la numita întrebare prin cuvintele: este, dar nu prea este; ortodoxia este o parte a românismului, dar mai periferială. Dar aceasta iarăşi e contrar tezei D-sale despre caracterul central al religiei în viaţa popoarelor.

Se înţelege că, pe de altă parte, nu merită nici o consideraţie serioasă afirmarea gratuită din aceeaşi propoziţie iniţială că originea ortodoxiei este grecească şi bizantină, dat fiind că o asemenea teză nu a putut fi susţinută ştiinţific decît în sensul că filosofia greacă a oferit conceptele în care conţinutul evanghelic a fost îmbrăcat ca într-o haină. Azi numai rasiştii radicali afirmă, cu totul neargumentat, despre creştinism, că e produsul lumii mediteraneene sau al spiritului ebraic. (Nu insistăm aici nici asupra afirmaţiei nereflectare că o atitudine favorabilă faţă de ortodoxia neamului înseamnă o constrîngere a minţii. Parcă recunoaşterea prin raţiune a faptului că te-ai născut în cutare sat, din cutare părinţi şi exişti determinat de aceste elemente este o constrîngere a minţii, şi dacă-i aşa trebuie să-ţi anulezi existenţa ca să poţi fi liber în cugetare. Mai puţin ar fi fost îndreptăţit dl. Blaga să facă o astfel de afirmaţie, odată ce teoretizează atît de mult despre fatalitatea stilului).

Dar, în sfîrşit, ca să nu mai facem caz de aceste multe contraziceri logice care, precum vom mai arăta poate cu unele exemple, se ascund în orice teză a d-lui Lucian Blaga, să reţinem că D-sa totuşi recunoaşte ortodoxia ca *o parte* a româneseului.

Ce avem de observat, odată ce-l vedem pe dl. Lucian Blaga pe această poziţie?

Întîi, că nici un teolog n-a susţinut vreodată că ortodoxia se confundă cu totalitatea românismului. Dl. Lucian Blaga atribuind teologilor o asemenea afirmare voieşte să creeze de la început impresia că susţin lucruri neadevărate şi deci să scape uşor de sub obiecţiile lor, în aprobarea generală a auditorului. E o metodă foarte obişnuită în dispute.

Sîntem însă siguri că dl. Lucian Blaga n-ar putea găsi nicăieri un citat despre o asemenea cugetare a teologilor. Prin urmare polemica este deplasată în acest punct. Toţi teologii sînt de acord cu D-sa în punctul că ortodoxia e numai *o parte* a românismului.

Dar tocmai de aceea e mai greu pentru dl. Lucian Blaga să-şi susţină caracterul românesc al cărţii *Religie şi Spirit*.

Dacă ortodoxia e cel puţin o parte a *românismului*, e admisibil că se poate face artă, ştiinţă sau filosofie românească atunci cînd nu se

aminteşte de ortodoxie, sau nici măcar nu se constată o influenţă a ei.

Dar cînd prin filosofia pe care o plăsmuieşte cineva sînt atacate direct temeliile acestei *părţi* a românismului se mai poate susţine că acea filosofie e românească? Cînd ataci inima sau plămînii, sau rinichii unui organism uman, dar pe celelalte le laşi neatinse, mai poţi spune că în general nu eşti contra organismului, ori eşti favorabil lui?

Să ne ierte Dumnezeu, dar lucrul acesta e atît de evident, nu pentru o minte de teolog *robită prejudecăţilor*, cum ne gratifică dl. Lucian Blaga cu o impresionantă şi superioară stăruinţă, ci pentru orice om care vrea să mai cugete după normele logicii.

Dar să mergem un pas mai departe: *Părţile* unei spiritualităţi etnice pot exista şi se pot manifesta fără o interdeterminare, într-o izolare ideală?

Credem că nici dl. Lucian Blaga nu se gîndeşte la aşa ceva. Dimpotrivă, în ce priveşte mai ales religia, D-sa însuşi aduce o confirmare extrem de grăitoare a punctului de vedere că ea influenţează întreg omul şi toate manifestările lui prin definiţia ce i-o dă ca singurul mijloc de „autototalizare şi autodepăşire a fiinţei umane în corelaţia ideală cu ultimele elemente sau coordonate ale misterului existenţial in genere" (*Religie şi Spirit*, p. 178 şi în alte locuri).

Iată cum îşi interpretează dl. Lucian Blaga această definiţie:

„*Fiinţa umană simte o înclinare sau necesitatea de-a participa*, într-un fel sau altul, cu **toate facultăţile şi aptitudinile sale la ordinea** *dată odată cu revelarea ultimelor elemente* sau coordonate ale misterului existenţei". „Metafizica participă, preponderent sau exclusiv pe calea «cunoaşterii» la ordinea pe care omul şi-o revelează. *Prin religie fiinţa umană* se autototalizează în faţa ordinei ce şi-o revelează, adică fiinţa umană *participă la ordinea în chestiune cu cunoaşterea, cu afectele, cu voinţa, cu presimţirea, cu intuiţia, cu imaginaţia şi cu tot fondul subconştient al dorinţelor şi speranţelor, al erosului său, mai mult, cu tot felul de a gîndi raţional şi iraţional, mai mult chiar, cu tot felul său de-a gîndi şi de-a simţi magia" (p. 181).*

Nu se putea o mai clară exprimare a ideii că religia, spre deosebire de orice altă îndeletnicire a spiritului uman, chiar de filosofie prin

urmare, revendică omul întreg şi deci pune sub o lumină a ei, sub gîndul la Dumnezeu, toată fiinţa umană şi deci toată viaţa colectivităţilor.

Dl. Lucian Blaga n-a făcut însă decît să dea o exprimare proprie unuia din elementele care intră în fiinţa religiei şi asupra căruia insistă aproape toţi gînditorii – teologi sau filosofi – care meditează asupra ei.

De altfel cine nu ştie că viaţa unui om sau a unui popor credincios este *întreagă* altfel decît a unuia necredincios, iar viaţa unui popor cu o anumită religie e *întreagă* altfel decît a altuia cu o religie deosebită.

Dar dacă aşa stau lucrurile, nu mai încape îndoială că dl. Lucian Blaga se află într-o gravă contrazicere cu sine însuşi şi cu firea realităţii, cînd afirmă că filosofia D-sale, deşi potrivită ortodoxiei, e totuşi românească. Ca să iasă din contrazicere ar trebui să opteze sau pentru teza că religia nu are acest caracter totalitar, sau că ortodoxia în viaţa românismului, chiar dacă e numai o parte, e o parte ce-şi pune pecetea pe întregul românism şi prin urmare filosofia D-sale, atacînd ortodoxia românească, e potrivnică românismului.

Filosofia D-sale însă nu vrea şi nu poate ieşi din contrazicere. Echivocul îi este consubstanţial.

Aceasta din cauză că face pe de o parte din religie un produs esenţial al spiritului omenesc – deci nu-i poate nega caracterul necesar şi totalitar – iar pe de alta e potrivnică creştinismului propriu-zis, şi deci şi ortodoxiei, întrucît neagă Revelaţia care este temelia ei. Fiind însă potrivnică creştinismului şi deci şi ortodoxiei, această filosofie e potrivnică şi românismului.

Poate însă că îi atribuim filosofiei d-lui Blaga pe nedrept un caracter potrivnic creştinismului şi deci ortodoxiei.

De aceea sîntem datori să producem dovezile de lipsă.

II. Religie şi stil

Dar înainte de a purcede la prezentarea acestor dovezi, mai avem de împrăştiat un eventual argument pe care dl. Lucian Blaga l-ar putea aduce pe baza sistemului D-sale în favoarea tezei că religia şi deci în cazul nostru ortodoxia nu face parte din fiinţa românismului, cu toate că ea actualizează necesitatea „de autototalizare a fiinţei umane“ româneşti.

Desigur noi am putea aduce extrem de numeroase temeiuri pentru indisolubila împletire între ortodoxie şi românism, dar voim să argumentăm chiar cu elemente din sistemul d-lui Blaga, de care fireşte D-sa nu se va bucura să se facă un astfel de uz potrivnic susţinerilor D-sale de căpetenie.

Argumentul pe care l-ar putea aduce dl. Lucian Blaga ar fi acela că stilul fiind, în concepţia D-sale, mai adînc decît religia, aceasta, nereprezentînd decît una dintre tendinţele omeneşti, structurate şi determinate de stil, are un loc mai periferial în spiritualitatea unui popor, centrul ei identificîndu-se cu stilul.

De aceea, indiferent de părerea noastră despre stil, vom scruta puţin raportul dintre religie şi stil, pentru a vedea de nu cumva chiar din această idee centrală a d-lui Blaga nu rezultă altă concluzie în ce priveşte locul religiei în spiritualitatea unui neam.

Stilul ar fi, după dl. Lucian Blaga, o sumă de categorii ale spiritului uman care îl impiedică să cunoască realitatea obiectivă, impunînd tendinţei omeneşti de-a lua contact cu realitatea prin cunoaştere sau altfel, diferite bariere, deformări, devieri şi voalări subiective. Omul numai atîta ştie că este o realitate deosebită de el, dar cum este ea nu poate şti. Marele Anonim, centrul existenţei, are grijă ca omul să nu cunoască absolut nimic din conţinutul realităţii şi de aceea a pus în fiinţa lui sistemul de categorii stilistice, prin care îşi exercită cenzura sa. Omul ştie că este o realitate, dar cînd să prindă ceva din conţinutul ei, stilul îl face să vadă altceva decît ceea ce este, îl face să plăsmuiască anumite *disimulări* ale realităţii, care rămîne totdeauna un mister. Supremul stadiu în cunoaştere îl ajunge omul cînd îşi dă seama că nu poate cunoaşte nimic din realitate, că ea e mister şi tot ce cugetă despre ea e *mit*, e construcţie subiectivă. („Gînditorii, care s-au ocupat

cu problema cunoaşterii, încercînd s-o determine, n-au operat decît cu termenii alternativi: *subiectivitate* sau *obiectivitate*. Unii s-au gîndit cel mult la cunoaştere ca formă mixtă, alcătuită din subiectivitate, plus obiectivitate. Niciunul nu a conceput posibilitatea unui autentic *compromis*, adică a unei subiectivităţi astfel ajustate încît *să ţină loc* de *obiectivitate*). *Cunoaşterea* aceasta, care nu redă conţinutul realităţii, ci este numai o plăsmuire subiectivă care-i ţine loc, o numeşte dl. Blaga cvasicunoaştere. Singura idee *obiectivă* pe care o are omul este „ideea de mister existenţial ca atare", adică siguranţa că există ceva real, dar nu ştie ce. *Censura Transcendentă*, p. 103-104).

Fiecare neam, sau fiecare regiune de neamuri îşi are stilul ei, un mod propriu de disimulare a realităţii. Sînt anumite elemente care disting *miturile*, concepţiile, atitudinile unui popor sau grup de popoare, de ale altora.

În ce raport stă acum religia cu stilul? Este ea exclusiv un produs al stilului, în care caz ar avea un loc mai puţin central în fiinţa umană, ca stilul? Dl. Lucian Blaga se pronunţă cam în felul următor. „Supraconştiinţa (misticilor) se realizează totdeauna în aceleaşi coordonate stilistice profunde ca şi plăsmuirile de cultură... Certitudinea mistică, cu valorile ei, se constituie, inapelabil, în cadre stilistice, în acele cadre adînci ale spiritului uman, care se dovedesc a fi subiective, pe cît sînt de variabile" (*Religie şi Spirit*, p. 212).

Însă a tălmăcii raportul dintre religie şi stil, ca un raport de subordonare a celei dintîi ultimului, înseamnă a privi lucrurile prea simplist.

Religia, chiar după dl. Lucian Blaga, face parte din acea năvală a spiritului uman spre realitatea transsubiectivă, pe care censura transcendentă prin stil o deviază, o face să se satisfacă cu disimulări. Din toată filosofia d-lui Blaga rezultă – şi nu se putea altfel – că fundamentul fiinţei umane este acel *Drang* spre realitate, spre cunoaşterea ei şi spre contactul cu ea.

Censura e numai o măsură de apărare pe care a luat-o Marele Anonim în faţa acestei năvale a fiinţei umane, fie pentru a se apăra pe Sine, fie pentru a o apăra chiar pe ea. Prin urmare nu censura este elementul primar, pozitiv al fiinţei noastre, ci avîntul spre realitate. Ea n-ar putea fi concepută ca un scop în sine, ci ca frînă a acelui

elan. „Marele Anonim a împlîntat generos cunoaşterii individuale postulatul, imperativul necondiţionat al *adevărului* integral. Cunoaşterea individuală tînjeşte după adevăr, pradă unui elan adînc înrădăcinat în chiar *actul transcenderii*, cu a cărui posibilitate e înzestrată. Totuşi Marele Anonim n-a îngăduit realizarea acestui elan spre adevăr, decît în ideea-negativ a misterului. Orice altă cunoaştere e disimulare, prin censură, a transcendenţei. *Marele Anonim a pus în noi îndemnul irevocabil spre „adevăr", îndemn întemeiat în însăşi natura cunoaşterii, dar prin censura-i transcendentă ni-l refuză.* Sîntem categoric îndemnaţi spre şi categoric opriţi de la acelaşi lucru" (*Censura Transcendentă*, p. 203).

Deci nu tendinţa spre realitate e pusă în om pentru a da de lucru stilului, ci invers, stilul e pus pentru a îngrădi năvala spre realitate. Năvala spre realitate e valul, stilul e aparatul care îl deviază şi dispersează; năvala spre realitate e foamea lupului, stilul e acela care-i aruncă în loc de alimente, iluzii. Matricea stilistică nu e izvorul din noi, ci filtrul aşezat în calea izvorului.

Dar ce loc deţine religia în această năvală a fiinţei umane spre realitate?

Chiar după dl. Lucian Blaga, ea deţine un loc de prim ordin. In deosebire de celelalte tendinţe umane spre realitate, religia exprimă setea omului după cele mai înalte regiuni ale realităţii, după ultimele coordonate ale existenţei. Numai metafizica mai exprimă o asemenea tendinţă a omului şi încă şi ea nu o tendinţă a întregului om, ci numai a cunoaşterii. În orice caz religia e nu mai puţin decît metafizica, ci mai mult, după dl. Lucian Blaga. „Aici e locul să arătăm prin ce se deosebeşte religia de celelalte încercări revelatoare ale omului, adică de metafizică, de artă, de ştiinţe... În artă, încercările revelatorii nu privesc neapărat elementele ultime sau coordonatele înseşi ale misterelor existenţei, ci orice mister şi orice aspect al acestuia... În ştiinţă, de asemenea încercările privesc orice mister şi orice aspect al acestuia. Între metafizică însă, şi religie, constatăm oarecare similitudine de interese, şi uneori chiar de mijloace; căci metafizica tinde ca şi religia să reveleze elementele ultime, coordonatele însele, ale misterelor existenţei. Metafizica participă preponderent sau exclusiv pe calea *cunoaşterii* la ordinea pe care omul şi-o revelează. Prin religie fiinţa

umană se autototalizează în faţa ordinei ce şi-o revelează, adică fiinţa umană participă la ordinea în chestiune cu cunoaşterea, cu afectele etc." (*Religie şi Spirit*, p. 180-181).

Ce înseamnă aceasta? Că în religie se exprimă mai radical, mai pasionant năvala fiinţei umane după realitate, adică adîncurile ei, substanţa ei. Iar acest fapt, ca şi acela că ea nu se mulţumeşte cu orice realitate, ca ştiinţa, ci tinde după ultimele coordonate, arată mai mult decît o deosebire accidentală între ea pe de o parte şi artă, ştiinţă şi metafizică pe de alta; arată o deosebire esenţială, pe care dl. Lucian Blaga n-a explicat-o cîtuşi de puţin, ci s-a mulţumit să constate cele două note caracteristice ale ei. Probabil că însăşi definiţia D-sale, deşi justă în elementele pe care le cuprinde, fiind insuficientă, nu-l îndemna şi nu-i permitea o explicaţie. (Asupra acestui punct vom reveni.) Dar noi ne putem urma demonstraţia şi numai cu ceea ce oferă dl. Lucian Blaga.

Religia fiind cea mai pasionantă năvală a fiinţei umane spre realitate şi anume spre cea mai principală realitate, iar în general năvala spre realitate fiind substanţa fundamentală a omului, urmează că religia e cea mai centrală expresie a acestei substanţe fundamentale umane.

Ea e mai adîncă decît stilul, mai una cu fiinţa umană.

Mai mult chiar. Dacă năvala omului spre realitate ar viza numai regiuni mai modeste, ca ştiinţa de pildă, Marele Anonim n-ar avea nici un motiv să-i pună frîna censorială a stilului, întrucît nu s-ar mai simţi primejduit de indiscreţia omului. Dacă n-ar avea omul tendinţa să-l cunoască pe el, prin urmare dacă n-ar exista în om impulsul religios, stilul n-ar avea rost. (Ideea principală a d-lui Blaga în scrierea *Censura Transcendentă* este că Marele Anonim a pus în om această censură din teamă de făptură, pentru a se apăra de ea).

Cauza pentru care Marele Anonim pune în om frînele stilului este tendinţa religioasă a acestuia. Religiozitatea omului este prin urmare cauza mai adîncă a stilului şi nu viceversa. Odată ce n-ar mai exista în om această sete după Absolut, manifestată prin religie, stilul nu şi-ar mai avea raţiunea de-a fi. Probabil dl Lucian Blaga căutînd acum să slăbească religiozitatea omului voieşte să desfiinţeze stilul şi prin urmare titlul de glorie al filosofiei D-sale.

Am putea conchide din consideraţiile anterioare: prin urmare spiritualitatea românească nu poate fi concepută fără ortodoxie, întrucît nu poate fi concepută ca stil ce funcţionează în gol, ci ca stil aplicat esenţial impulsului mai adînc religios, dînd ca rezultat ortodoxia.

Desigur noi nu cunoaştem nici una din manifestările fiinţei noastre individuale sau etnice, decît determinată de *matricea stilistică*. Dar ar fi greşit să spunem că nu cunoaştem nimic afară de matricea stilistică. Ceea ce cunoaştem din noi e un întreg format din acest impuls spre realitate, a cărei inimă e religiozitatea, şi din categoriile stilistice.

Deşi dl. Lucian Blaga nu se încrede în mărturia conştiinţei universal-umane despre caracterul obiectiv al atîtora din cunoştinţele noastre, totuşi admite măcar mărturia conştiinţei despre existenţa principială a unei realităţi obiective – deşi necognoscibile – şi despre tendinţa fiinţei noastre spre *adevăr*, adică spre intrarea în legătură cu ea. Deşi cu alte cuvinte, afirmă că tot conţinutul cunoaşterii noastre este creaţia subiectivă a matricei stilistice, totuşi recunoaşte că prin ea ştim cel puţin că realitatea transsubiectivă există. Cunoaşterea noastră, modelată de factorii stilistici, nu cuprinde nimic pozitiv din realitate, dar totuşi e un semn al realităţii, e o dovadă că realitatea există obiectiv.

Prin aceasta recunoaşte că manifestările noastre religioase şi metafizice nu sînt exclusiv produsul matricei stilistice, ci impulsul mai adînc dar deviat al fiinţei noastre după realitate.

Astfel ortodoxia noastră nu reprezintă numai un produs arbitrar al stilului românesc, care prin urmare s-ar putea dispensa de asemenea producţie, ci în ea este un element mai adînc decît stilul, dar necesar pentru existenţa şi funcţionarea stilului. Stilul are lipsă mai ales de ea ca să funcţioneze şi să se manifeste; fără ortodoxie n-ar funcţiona, n-am cunoaşte şi deci nici n-ar exista un stil românesc. Spiritualitatea românească se revelează în mod esenţial prin ortodoxie.

Dl. Lucian Blaga ar putea obiecta: elementul acesta mai adînc şi necesar stilului românesc, este religiozitatea, dar nu ortodoxia; aceasta, ca modalitate religioasă determinată de stilul românesc, se datoreşte acestui stil, e subordonată lui şi deci e o parte mai puţin esenţială a românismului, putîndu-se face abstracţie de ea, sau putîndu-se lua chiar atitudine împotriva ei în operele care exprimă „românescul".

Obiecţiunea însă ar fi caducă. Nu numai religiozitatea indeterminată este un element esenţial pentru constituirea şi fiinţarea românescului, ci şi religiozitatea ca ortodoxie.

Dacă dl. Lucian Blaga persistă pe lîngă teoria D-sale despre stil, etnicul românesc nu poate cunoaşte şi trăi religiozitatea în altă formă decît ca ortodoxie, care nu este altceva decît religiozitatea generală cu amprentele stilului românesc.

Deci pe de o parte religiozitatea ca impuls general omenesc este necesară pentru constituirea şi funcţionarea stilului românesc şi e mai adîncă decît el. Pe de altă parte această necesitate ia sub influenţa stilului forma ortodoxiei.

Dacă am spus că religiozitatea, elanul spre realitatea supremă este mai adîncă în fiinţa umană, decît stilul, nu am înţeles că spaţial e mai adîncă, sau cronologic mai originară, ci că e mai esenţială omului, mai caracteristică, mai necesară lui. În realitate, în concret, religiozitatea este în om totdeauna deodată cu stilul lui, ca un întreg: Religiozitatea poporului român se află în concret numai ca ortodoxie. Esenţialitatea românească are formă ortodoxă. Ortodoxia este *adîncul nostru*. Faptul că e al *nostru* nu trebuie să fie motiv de închipuire că noi am creat-o şi deci ne putem şi lipsi de ea, fie înlocuind-o cu ceva analog, fie lăsînd locul liber. Fără acest *adînc* nu mai putem avea nici ceva al *nostru*. Ne pierdem pe noi înşine.

*

Ne-am străduit să punem în lumină un adevăr incontestabil.

Totuşi ar fi posibil ca dl. Lucian Blaga, în ciuda acestor evidenţe şi cu riscul de-a se plasa dincolo de orice cadru logic de discuţie, să susţină că stilul are o astfel de independenţă şi de suveranitate în raport cu religia, încît chiar dacă aceasta este o manifestare ce angajează toate puterile omeneşti, cunoaştere, voinţă, sentimente etc., totuşi felul cum lucrează acestea e determinat de stil, iar stilul e dincolo de ele, necondiţionat de lucrarea lor, capabil să existe şi fără această lucrare a lor. O asemenea teză ar duce pe de o parte la un determinism stilistic absolut şi la transformarea întregii vieţi sufleteşti şi morale într-o iluzie. O astfel de susţinere ar însemna că nimic din

ceea ce cunoaşte omul nu are o influenţă asupra lui, că o voinţă reală, prin care omul să poată avea în urma unei anumite comportări, un efect asupra sa, nu există. Tot ce ne spune conştiinţa ar fi în acest caz o înscenare iluzorie şi o producţie fatalistă a stilului. Însăşi religia ca mijloc de autototalizare ar fi o iluzie. Dar atunci cum ne-ar putea convinge dl. Blaga că stilul D-sale nu e o iluzie? Cum ne-ar putea convinge că ceea ce cugetă ca necesar, experiază, crede şi simte toată lumea e o iluzie, iar ceea ce susţine D-sa singur nu e iluzie?

Dar şi în cazul cînd ar susţine un asemenea determinism absolut stilistic, odată ce religia e forma principală în care stilul se manifestă, ea ar apărea ca o expresie necesară a *românismului.*

III. O filosofie religioasă anticreştină

Caracterul anticreştin al filosofiei d-lui Lucian Blaga porneşte din teoria gnoseologică a D-sale, dublată de o viziune corespunzătoare despre centrul existenţei sau Marele Anonim.

În privinţa gnoseologică, am văzut că D-sa admite o realitate transsubiectivă, dar nu admite posibilitatea cunoaşterii vreunui element pozitiv din ea. Toată cunoaşterea noastră e sau *cvasi-cunoaştere*, adică un produs subiect *ce ţine locul* cunoaşterii reale, sau *cunoaştere-negativ*, care este o transcendere reală a subiectivităţii, dar neconstînd în altceva decît într-o conştiinţă a realităţii ca mister imposibil de cunoscut. Prin cvasi-cunoaştere omul îşi închipuie că cunoaşte realitatea, acordă cunoştinţelor sale o adecvaţie cu realitatea; prin cunoaşterea-negativ omul îşi dă seama că toate ideile sale despre realitate nu cuprind nimic din ea, dar tocmai prin aceasta e mai aproape de realitate. În fond însă prin nici una din aceste cunoaşteri nu cunoaşte nimic pozitiv din realitate. („Ni se va concede, fără nici o rezervă, că misterul existenţial e, atît prin cvasi-cunoaştere, cît şi prin cunoaşterea-negativ, pe deplin *apărat*. Prin cvasi-cunoaştere, care trebuie privită ca un pachet de disimulări, misterul e apărat, fiindcă în cadrul ei misterul nu se arată decît subiectiv mascat. Prin cunoaşterea-negativ misterul e apărat, fiindcă e atins numai ca *mister*. (*Censura Transcendentă*, p. 157).

Se pune întrebarea, în faţa acestei teorii: ce rost are o cunoaştere care nu e cunoaştere? Şi în al doilea rînd, strădania după un progres în cunoaştere şi conştiinţa omului că are parte de el, nu cumva devine o simplă iluzie?

Dl. Lucian Blaga răspunde: Cunoaşterea are rost chiar dacă nu e cunoaştere pozitivă. Ea înseamnă o anumită realizare a spiritului. („Cvasi-cunoaşterea înseamnă o transpunere a unor fenomene vitale psihice pe portativul spiritului. Avem deci aici de a face cu o *cvasi-realizare*, dar nu cu o *realizare autentică* a spiritului. Cunoaşterea negativă, prin ideea misterului existenţial, e în schimb o *autentică realizare* sau efulguraţiune, a *spiritului*. Dar incomplet, nu mai puţin real". (*Censura Transcendentă*, p. 194-195). Pe de altă parte prin această degradare a cunoaşterilor, forţată de Marele Anonim „în

domeniul creatural, ele devin valori *pozitive* în planul complex al creaţiunii. Există deci *valori ideale*, care în cîmpul existenţei devin factori *pozitivi* numai prin *degradare*". (*Censura Transcendentă* p. 291).

Oricît am căutat în *Censura Transcendentă* a d-lui Lucian Blaga, în care îşi expune teoria metafizică a cunoaşterii, n-am putut afla nici un cuvînt din care să rezulte că în cunoaşterea noastră se cuprinde vreun element care să redea ceva pozitiv din cuprinsul realităţii obiective. În asemenea condiţii e firesc ca dl. Lucian Blaga să nu vorbească de un progres al cunoaşterii, decît spre o recunoaştere că nu ştim nimic. Punctul central îl ajungem în cunoaştere cînd ne dezrobim total de iluzia că ştim ceva afară de faptul că există o realitate. Culminaţia cunoaşterii echivalează cu *integrarea deplină în mister*, cu *potenţarea misterului* în faţa conştiinţei noastre. Desigur e un progres să fii conştient de misterul realităţii, dar pe de altă parte în această conştiinţă nu se cuprinde nici o fărîmitură din mărimea realităţii.

Nu găsim la dl. Lucian Blaga nici precizarea unui anumit raport între realitate şi producţiile noastre gnoseologice. Nu ne spune dl. Lucian Blaga nici în ce raport pozitiv stă fiecare matrice stilistică cu realitatea şi anume dacă nu e totuşi o anumită corespondenţă pozitivă sau negativă între un aspect al realităţii şi tiparele unui anume stil, sau dacă nu are realitatea un rost determinativ în constituirea cutărui sau cutărui stil.

Peste tot, nu putem şti dacă produsele noastre subiective exprimă în vreun fel oarecare totuşi ceva pozitiv din realitate. Din accentul ce-l pune dl. Lucian Blaga pe integrarea în mister prin cunoaşterea-negativ, ca ultimă posibilitate a noastră, se pare că nu se cuprinde, în ceea ce cunoaştem, nimic, în nici o formă, din realitate – căci dacă s-ar cuprinde ceva, ar trebui să ne dea legile după care se oglindeşte şi se deformează realitatea în noi.

Concepţia d-lui Lucian Blaga este un fel de agnosticism, deosebit de agnosticismul clasic prin accentul apăsat ce-l pune pe mister şi pe rostul *creator* al necunoaşterii; sau un fel de kantianism poetic, deosebit de kantianismul propriu, prin faptul că acela a analizat sistematic legile după care subiectul cunoscător transpune realitatea în formele sale, cîtă vreme dl Lucian Blaga nu se osteneşte cu analiza

raportului dintre matricea stilistică şi realitate sau nu recunoaşte o îmbinare reală între obiectivitate şi subiectivitate sau în sfîrşit nu se ocupă cu cercetarea legilor după care obiectivitatea e modificată de subiect. E un sistem de afirmări arbitrare. Cine vrea să creadă bine, cine nu, atîta pagubă! E un kantianism poetic şi prin faptul că recunoaşte tot atîta îndreptăţire mitului, poeziei şi cugetării sistematice de-a *cunoaşte*, mai bine zis de-a nu cunoaşte realitatea.

E adevărat că dl. Lucian Blaga descrie diferite feluri de cunoaştere şi diferite matrici stilistice, dar nu arată *raportul, legăturile şi legile legăturilor* dintre ele şi realitate. D-sa se mulţumeşte să nu admită nici un fel de prezenţă a realităţii în formele noastre de cunoaştere şi în respectivele stiluri sau în orice caz nu putem şti nimic despre modul acestei prezenţe.

Pe temeiul acestei gnoseologii ar mai fi fost posibil un creştinism? Doctrina creştină are multe posibilităţi de încopciere cu cugetarea omenească şi cu realitatea peste tot. Dacă dl. Lucian Blaga s-ar fi oprit aici, ar fi fost posibil, cu oarecare greutăţi, ca această gnoseologie să fie interpretată ca aplicîndu-se numai omului natural, iar creştinismul creînd un alt fel de viaţă, să fie văzut ca un cadru în care e posibil un acces la realitate. Deşi dl. Lucian Blaga deriva, în *Censura Transcendentă*, barierele care împiedică pe om să cunoască ceva pozitiv, dintr-un Mare Anonim gelos şi temător de-a nu fi răsturnat, teologia creştină ar fi putut, cu oarecare îngăduinţă, să admită că un asemenea raport între om şi Dumnezeu e posibil după căderea în păcat, dar cînd Dumnezeu se decide să mîntuiască pe om, îi permite acestuia să se apropie de Sine. (În treacăt fie zis e locul să ne mirăm cum a mai ajuns dl. Lucian Blaga să ne vorbească atît de precis de un Mare Anonim, după ce gnoseologia îl dusese la rezultatul că acelaşi Mare Anonim nu lasă pe nimeni să cunoască nimic pozitiv. D-sa deduce frînele stilistice din Marele Anonim. Or frînele stilistice nu ne lasă să cunoaştem nimic real, deci nici pe Marele Anonim. Cum şi-a mai putut întemeia deci frînele pe Marele Anonim? Temeiul acestor frîne însuşi e şubred. Consecvent în cugetare ar fi fost dl Lucian Blaga dacă recunoştea pur şi simplu existenţa lor, fără să facă un pas mai departe.

Apoi: E drept că dl. Lucian Blaga şi-a asigurat libertatea de construcţie *filosofică* prin afirmarea că spiritul e silit să caute adevărul, însă întrucît D-sa a ajuns, privilegiat de soartă, pînă la punctul ultim al cunoaşterii, adică la evidenţa că nu ştim nimic pozitiv, ci tot ce cunoaştem e construcţie subiectivă, ar fi o datorie faţă de semenii care ar putea crede în adevărul conţinutului pozitiv al sistemului D-sale să spună lămurit undeva: tot ce-am construit eu este de asemenea gol de orice element corespunzător cu realitatea; ceea ce ştiu sigur, e că nu ştiu nimic, decît că există o realitate misterioasă.

Dar dl. Lucian Blaga a mers din nefericire prea departe cînd a extins nu numai asupra religiei în general ci în mod explicit şi asupra creştinismului teoria D-sale despre caracterul total subiectiv al oricărui conţinut spiritual.

În ce măsură se potriveşte la celelalte religii teza D-sale, vom vedea atunci cînd vom scruta fiinţa religiei în general, în comparaţie cu definiţia ce i-o dă dl Lucian Blaga şi cu ceea ce rezultă ca element religios din gnoseologia D-sale.

Faţă de creştinism D-sa însă s-a fixat într-o atitudine de opoziţie articulată şi categorică, atunci cînd a arătat apriat că nu admite Revelaţiune divină şi aceasta nu numai într-un mod general, ci referindu-se şi la creştinism în special, în cartea *Religie şi Spirit*. Pînă aici dl. Lucian Blaga ar fi putut să-şi facă toate mendrele în filosofia D-sale, fără să-şi fi auzit vreun cuvînt din latura creştină. Dar odată ce D-sa este cel care a avut iniţiativa de-a denega creştinismului temeiul fiinţei şi al adevărului său şi anume Revelaţiunea divină, nu se mai poate plînge că nu e lăsat în pace. Cînd se leagă cineva de casa mea în care locuiesc cu toţi ai mei, căutînd să o surpe, sau să mă convingă pe mine şi toţi ai mei despre lipsa ei de fundament, deci indirect la o părăsire a ei, ar fi ciudat ca acela să se plîngă dacă eu sînt silit să mă sesizez şi să arăt aceluia răul pe care vrea să mi-l facă sau să-i demonstrez falsitatea părerii.

Ajunşi la punctul acesta ar trebui arătată din două laturi opoziţia d-lui Lucian Blaga faţă de creştinism: *a)* evidenţiind că dl. Lucian Blaga neagă de fapt Revelaţiunea dumnezeiască chiar şi pentru creştinism şi *b)* dovedind că temelia creştinismului este convingerea în Revelaţiunea divină. Este încă şi o a treia chestiune, care se pune în

legătură cu opoziţia d-lui Blaga şi anume: dovedirea realităţii Revelaţiunii divine a creştinismului. Dar aceasta o vom trata în alt capitol. Deocamdată ajunge să se arate simplul fapt al opoziţiei d-lui Lucian Blaga faţă de creştinism, întrucît D-sa nu recunoaşte Revelaţiunea divină.

Dar realitatea acestei opoziţii reiese atît de clar din cele două laturi, pentru cine a răsfoit cît de puţin cartea *Religie şi Spirit* şi cunoaşte măcar cît de elementar creştinismul, încît e aproape o pierdere de timp şi o corvoadă plictisitoare să stăruim prea mult.

Dăm cîteva citate din care se constată că dl. Lucian Blaga nu recunoaşte o Revelaţie divină nici pentru creştinism, aplicîndu-i şi acestuia gnoseologia stilistică dedusă dintr-un Mare Anonim rău şi fricos. Tratînd creştinismul amestecat cu celelalte religii, dl. Lucian Blaga îl categoriseşte cu aceleaşi moduri ale D-sale de exprimare, afirmînd de-a valma despre toate că stau „totdeauna sub imperiul categoriilor stilistice ale spiritului omenesc, supunîndu-se lor cu aceeaşi docililate, ca şi toate celelalte manifestări de cultură". (*Religie şi spirit*, p. 188). „Orice religie, întrucît se încheagă ca plăsmuire spirituală, este supusă determinantelor stilistice" (p. 180). Dar aceste categorii stilistice nu numai modelează o cunoaştere religioasă reală, ci chiar o produc. Pe marginea lui Pascal, dl. Lucian Blaga afirmă că „certitudinea mistică... nu este efectul unei ultime obiectivităţi, a unei transcenderi pozitive", deci e un produs dinăuntrul subiectivităţii (p. 212). Teza că tiparele stilistice nu numai modelează un conţinut de adevăr în spirit de dincolo de el, o susţine dl. Lucian Blaga limpede polemizînd cu Rudolf Otto care, aflînd pe de o parte categoria *sacrului* ca ceva fundamental în religie, iar pe de alta neputîndu-i găsi originea în subiect, a dedus din ea că omul care intuieşte *sacrul* se află de fapt într-un raport cu o realitate obiectivă. Cu o pasiune ciudată dl. Lucian Blaga se reîncarnează în faţa lui Otto în lungul şir de înaintaşi germani, care au susţinut că religia este un produs subiectiv, dar a căror soluţie şi-a dovedit de mult insuficienţa şi Otto însuşi a cunoscut toate motivele acestei insuficienţe. „Gînditorul (Otto), spune dl. Lucian Blaga, vrea să asigure şi religiei o *obiectivitate*, sau o *legitimitate indiscutabilă* (p. 196). După o anumită *demonstraţie*, dl. Blaga opune voinţei lui Otto de-a întemeia religia în obiectivitate: *„Iată pentru ce*

orice întreprindere de-a legitima religia în sens obiectiv e primejdioasă. Noroc că religia n-are nevoie de această presupusă obiectivitate, pentru a-şi justifica existenţa. Religia are aceleaşi titluri de legitimitate ca orice altă manifestare de cultură a genului uman, dar şi un titlu mai mult decît acestea" (p. 203).

În aceste rînduri, sub aparenţa că s-ar acorda ceva pozitiv religiei, i se ia orice temelie. Titlul culturii care este după dl. Lucian Blaga? Acela de-a fi un simplu joc *creator* de artificii al spiritului uman, în tendinţa *după adevăr*. (Ceva asemănător jocului inconsistent de stele care ia *fiinţă* fugară sub pleoapele închise). Cultura poate exista fără convingerea despre o obiectivitate. Religia însă nu. Ea nu se poate legitima ca joc gratuit al spiritului, cum se legitimează cultura. Cînd numai la aceasta şi-ar reduce legitimitatea, religia pur şi simplu n-ar mai exista ca religie; ar exista numai cultura. Religia şi cultura nu pot deci exista cu aceeaşi legitimitate subiectivă. Aceasta e o dovadă că religia e cu totul altceva decît cultura. Dl. Lucian Blaga identificîndu-le în esenţă arată, între altele, că nu acordă religiei nici un drept la obiectivitate, cum nu acordă culturii. (Dar despre aceasta vom trata cînd vom lua problema religiei în specială dezbatere). Chiar particula de *auto*-(totalizare şi depăşire), pe care o foloseşte pentru definiţia religiei, arată că D-sa o concepe ca produs al omului.

Dacă mai trebuie o precizare a atitudinii D-sale chiar faţă de Revelaţie, ne-o dă în nota de la p. 190: „Cît priveşte revelaţia divină, la care se referă atîtea dintre religiile trecute şi prezente, în definitiv aceasta rămîne o problemă de natură metafizică (deci nu de altă natură, observăm noi), iar sub unghi metafizic atitudinea noastră orice cititor o poate deduce din concepţia pe care am dezvoltat-o altădată cu privire la censura transcendentă şi la frînele transcendente. De vreme ce după concepţia noastră toată grija Marelui Anonim este tocmai aceea de-a împiedica fiinţa umană (prin censura transcendentă şi prin frînele transcedente) de a-şi tălmăci în termeni adecvaţi şi pozitivi misterele existenţei, nu prea vedem ce rol ar mai putea avea o revelaţie a cărei iniţiativă ar trebui să o ia acelaşi Mare Anonim. Nu ne prea putem închipui că Marele Anonim ia cu o mînă ca să dea cu cealaltă".

În sfîrşit, consecvent cu întreaga concepţie a D-sale, dl. Lucian Blaga declară pe Iisus Hristos, – care este în învăţătura creştină desăvîrşirea Revelaţiei lui Dumnezeu, adică însuşi Fiul unul născut al Tatălui, cel de-o fiinţă cu El, coborît între oameni, după ce a luat fiinţă omenească – simplu om, divinizat de ardoarea unui grup în care se formase cu timpul mitul mesianic, ca o producţie subiectiv omenească, după asemănarea tuturor produselor intelectuale şi mitice omeneşti, aşadar neredînd nimic din conţinutul pozitiv al realităţii divine şi fără intervenţia afirmativă a acesteia.

Precum zeul Marduk al Babilonienilor e produsul mitic al unei aşteptări mesianice, tot aşa şi *divinitatea* lui Iisus e un asemenea adaos mitic, peste simpla omenitate a Lui. Mitul s-a născut omeneşte. Profeţii, prin care ia fiinţă acest mit, numai „se cred un fel de organe ale Dumnezeului" (p.141), dar nu sînt. Totul se întîmplă natural ca în Babilon, numai cît acolo mitul are un caracter astral, dar la Evrei apare mai umanizat. Aici zeul nu trebuie să fie un astru, ci un om. *„Mitul mesianic a luat în adevăr în posesie o fiinţă omenească şi s-a realizat prin ea"* (p. 144), adică cei ce mîngîiau această aşteptare, s-au liniştit în convingerea că în Iisus aşteptarea s-a împlinit.

E adevărat că dl. Lucian Blaga acordă lui Iisus o putere *supraumană* (p. 144), altfel nu ar fi putut nici chiar D-sa explica de ce n-au considerat contemporanii pe oricare alt semen drept Dumnezeu. Dar putere *supraumană* înseamnă, în contextul în care e încadrat şi în consonanţă de idei cu toată cartea *Religie şi Spirit*, şi cu întreaga filosofie a d-lui Lucian Blaga, o simplă potenţare în limitele umanului, dar nu ceva deosebit, radical de el; ceva asemănător *supraomului* nitzscheien, sau *supraconştiinţei* misticilor, de care D-sa spune categoric că nu e ceva deasupra fiinţei omeneşti. („Se poate admite doar că în adevăr misticii realizează o stare de hiper, sau supraconştiinţă, de o intensitate ce alungă în umbră toate stările de conştiinţă obişnuită. Dar nu putem admite că aceasta este efectul unei ultime obiectivităţi, a unei transcenderi pozitive, a unui contact sau a unei confluenţe cu Absolutul", p. 212).

Creştinismul însă este clădit pe temelia Revelaţiunii şi în speţă pe Revelaţiunea desăvârşită a lui Dumnezeu întrupat ca om. Cu această convingere, cu acest adevăr stă şi cade creştinismul.

Vom căuta să evidenţiem acum elementele şubrede pe care se bazează încercarea d-lui Blaga de-a submina temelia revelaţională a creştinismului, de-a se ridica împotriva lui Iisus Hristos – Dumnezeu. Căci dacă Iisus Hristos nu e Dumnezeu, El n-a înviat şi nu ne-a mântuit; prin urmare toată credinţa creştinilor e o jalnică iluzie.

IV. Definiţia Religiei

Cum ajunge dl Lucian Blaga să respingă Revelaţiunea creştină şi dumnezeirea lui Iisus Hristos? Întrebînd pe profeţi,pe autorii cărţilor Sf. Scripturi, pe apostoli şi pe toţi creştinii? Cînd cercetezi fiinţa unei religii trebuie să întrebi pe aderenţii ei, ce este ea pentru ei. Creştinismul este o realitate istorică. Pentru a afla ce este el trebuie să întrebi istoria şi societatea celor ce îl mărturisesc. Nu se poate deduce dintr-un principiu mintal, subiectiv, fiinţa unei realităţi istorice.

Se poate întemeia pe o minciună credinţa atîtor martiri şi a atîtor veacuri de supremă ascensiune morală şi culturală a omenirii? De ce părerea D-sale ar fi mai dreaptă decît intuiţia miliardelor de oameni, care n-au fost toţi inferiori ca gîndire d-lui Blaga?

Dl. Lucian Blaga nu s-a apropriat de realitatea istorică şi socială fără prejudecăţi, pentru a asculta ceea ce spune ea şi apoi a-şi stabili o judecată asupra creştinismului, ci a venit cu prejudecata stilului şi a ideii că nu există Revelaţie divină, ci totul e produs subiectiv, şi a ciuntit realitatea ca să intre în cadrul strîmt al ideii D-sale preconcepute.

D-sa a dat religiei o definiţie construită subiectiv care nu cuprinde toate elementele specifice ale religiei şi cu deosebire pe acelea ale creştinismului. O definiţie a religiei trebuie să fie astfel însuşită, încît să poată încăpea în ea toată varietatea religiei, prin urmare şi creştinismul. Obiectivitatea ştiinţifică nu admite să se ia la construirea unei definiţii numai religia preferată şi toate celelalte să fie răstălmăcite prin prisma aceleia.

Dacă trebuie acordată, la stabilirea unei definiţii, o atenţie deosebită vreunei religii, desigur că aceasta trebuie să fie religia în care elementele care o constituiesc apar mai clare, mai puţin tocite şi degenerate şi nu invers, aşa precum cînd voieşti să dai definiţia omului nu vei lua de model un surd, sau un debil mintal, sau dacă te preocupă definiţia unui pom, nu vei lua de model pomul sterp. Greşeala aceasta a comis-o dl Lucian Blaga, după pilda atîtor antecesori adversari ai religiei, acordînd nu creştinismului atenţia principală, ci unor elemente de suprafaţă ale hinduismului sau budismului. D-sa a umblat după curiozităţi în religie, după ceea ce este neesenţial, nu după ceea ce

este permanent şi esenţial. Marele apologet Vasile Găină spune: „E un metod foarte natural, dacă avînd a determina fiinţa adevărată a unui lucru, îl privim din partea cea mai favorabilă din care ni se prezintă. Aceasta trebuie să o avem în vedere şi la determinarea fiinţei religiunii. Spre a o cunoaşte pe aceasta, trebuie să considerăm şi să analizăm mai de aproape acea religiune care ni se prezintă între toate religiunile ce-au existat şi există ca unica religiune adevărată, adică religiunea creştină" (Universalitatea, fiinţa şi originea religiunii, Cernăuţi 1899, p. 52).

Desigur, dl Lucian Blaga a căutat să scape de această necesitate metodologică, prin afirmarea că toate religiile au aceeaşi valoare şi acelaşi nivel. Îi era uşor să facă o asemenea afirmaţie odată ce după D-sa toate au la bază o iluzie. Afirmaţia este însă o simplă bravare a realităţii evidente. Fetişismul triburilor africane, sau chiar politeismul greco-roman cu acei zei plini de pasiuni meschine, nu pot fi puse pe aceeaşi treaptă cu creştinismul, decît de cineva care ţine să se încăpăţîneze într-o afirmaţie contrară tuturor evidenţelor. (De altfel tot domeniul realităţii ne arată că lucrurile de acelaşi fel – cuprinse într-o specie sau noţiune – nu sînt egale sub raportul calitativ).

După aceste consideraţii metodologice, vom purcede la o examinare a definiţiei religiei pe care a dat-o dl. Lucian Blaga, arătînd insuficienţele ei şi elementele esenţiale pe care D-sa le-a lăsat afară, deoarece nu intrau în schema preconcepută de D-sa. Vom arăta apoi cum toate elementele esenţiale ale religiei apar în modul cel mai clar în creştinism şi cum prin urmare celelalte religii sînt într-o privinţă forme degenerate ale unei religii primordiale mai apropiată de creştinism, iar în altă privinţă expresii nedepline ale religiei adevărate spre care tind fără să-şi dea seama şi care s-a realizat prin creştinism.

Religia, după dl. Lucian Blaga, exprimă strădania subiectivă de *„autototalizare şi autodepăşire a fiinţei umane în corelaţie ideală cu ultimele elemente sau coordonate ale misterului existenţial în general, pe care omul şi le revelează sau şi le socoate revelante"* (*Religie şi Spirit*, p. 178).

Între religie şi metafizică dl Lucian Blaga nu găseşte altă deosebire, decît că în cadrul celei dintîi omul tinde cu toată fiinţa spre ultimele coordonate ale existenţei, iar în cadrul ultimei numai prin

cunoaştere. *„Ființa umană simte o înclinare sau necesitatea de-a participa într-un fel sau altul, cu toate facultăţile şi aptitudinile sale la ordinea dată odată cu revelarea ultimelor elemente sau coordonate ale misterului existenţei... Metafizica participă preponderent sau exclusiv pe calea „cunoaşterii" la ordinea, pe care omul şi-o revelează. Prin religie ființa umană se autototalizează în faţa ordinii ce şi-o revelează adică ființa umană participă la ordinea în chestiune cu cunoaşterea, cu efectele, cu voinţa, cu presimţirea* etc" (Op. cit. p. 181).

Prin urmare dl. Lucian Blaga nu vede între religie şi metafizică decît o deosebire de ordin extensiv. Religia este o metafizică la care se asociază şi celelalte facultăţi ale spiritului uman. Şi în metafizică şi în religie este vorba de o *revelare* produsă de om, prin urmare sub acest raport dl Lucian Blaga nu vede nici o deosebire între metafizică şi religie. Ba mai mult, întrucît participarea întregii ființe umane, ca element caracteristic al religiei, se produce în favoarea unei ordini dată mai întîi prin cunoaşterea autorevelatorie, religia are ca centru, după dl. Lucian Blaga, tot metafizica. Religia este prin urmare, cum am spus, o metafizică la care se asociază şi celelalte părţi ale ființei umane.

Ar ajunge să arătăm insuficienţa patentă a acestei teorii prin simpla întrebare: de ce nu poate participa omul la orice metafizică cu toate facultăţile şi părţile naturii sale? De ce se alungă sistemele filosofice unul după altul fără ca să trezească participarea totală a unor cercuri mai mari din omenire, cu toată propaganda zgomotoasă ce au grijă arhitecţii lor să o însufleţească şi dirijeze? De ce nu participă nici chiar constructorii lor cu toată ființa la sistemul ce l-au construit? Dacă aşa ar fi cazul, am avea atîtea religii cîte metafizici s-au construit sau se vor construi.

În fond ce înseamnă aceea că în metafizică omul participă „la ordinea ce şi-o revelează" numai prin cunoaştere? *Nimic altceva decît că omul nu se simte revendicat de acea ordine*, pentru că nu e convins despre realitatea ei sau pentru că nu are puterea de a o revendica. Conştiinţa filosofului constructor de sistem, sau a aderenţilor la sistemul lui, *nu are* **convingerea** *că realitatea ultimă este aşa cum o*

imaginează el, sau că acea realitate are calitatea de-a revendica pe om.

Faţă de metafizică omul, chiar cel ce a construit-o, rămîne într-o conştiinţă că totul e un joc al spiritului propriu. Cel mult *e posibil* ca realitatea să fie aşa, dar o siguranţă nu are. Dacă totuşi ar avea o siguranţă că realitatea ultimă e aşa cum judecă el, şi cu toate acestea nu se simte revendicat de ea, cauza n-ar putea sta decît în faptul că nu o concepe ca avînd calitatea sau puterea să revendice pe om.

Din metafizică lipsesc prin urmare două elemente pe care religia, spre deosebire de ea, le are: 1. certitudinea realităţii ultime în felul în care e concepută şi 2. calitatea acestei realităţi de-a revendica pe om, adică o anumită însuşire care o ridică din indiferenţă sau din automatism şi uniformitate, prin urmare o anumită capacitate de-a se comporta de la caz la caz după cum se poartă şi omul; dar aceasta nu-i altceva decît un anumit caracter personal al realităţii ultime. Fără aceste două elemente proprii, nu se găseşte religie şi nu se poate explica de ce omul participă total la o anumită ordine în cadrul religiei, iar în cadrul metafizicii nu.

Felul în care se combină cele două lipsuri în metafizică variază. Uneori certitudinea despre realitatea imaginată de om prin metafizică poate fi destul de mare. Dacă totuşi nu se comportă omul totalitar faţă de ea, e din pricină că nu şi-o imaginează ca avînd un anumit caracter personal (libertate de conştiinţă), ci ca pe o lege automată sau ca pe o materie oarbă etc., faţă de care zadarnic încearcă să se comporte altfel. El gîndeşte că oricum s-ar comporta, tot acolo iese. Alteori filosoful poate să ajungă în metafizica sa la ideea unei realităţi oarecum personale, dar atunci lipseşte certitudinea despre existenţa ei. Însă de cele mai multe ori metafizica se înfăţişează cu ambele lipsuri.

Ea fiind un joc al spiritului, omul nu se comportă în cadrul ei cu seriozitatea absolută şi cu conştiinţă că de această comportare atîrnă destinul lui, cum e cazul în cadrul religiei.

1. În ce priveşte primul element caracteristic al religiei şi anume: certitudinea omului religios, ea însemnează *credinţa* lui în realitatea ultimă şi în felul ei de-a fi aşa cum o cunoaşte. Nu există religie fără de credinţă. Dl. Lucian Blaga a înlăturat din definiţia religiei tocmai

acest element caracteristic al ei. D-sa s-a gîndit că în felul acesta va putea înşela lumea să admită că dînsul nu submineazā religia, susţinînd irealitatea obiectului ei de credinţă şi înlăturînd astfel însăşi credinţa, căci religia nu constă în credinţă, ci în comportarea totală a omului faţă de o idee a sa. Neglijarea şi înlăturarea totală a credinţei din definiţia religiei construită de dl. Blaga se vede de pildă din felul cum explică D-sa termenul de *corelaţie ideală*: *„Ce vrea să însemne această expresie, în „corelaţie ideală"?... Procesul de autototalizare sau de autodepăşire a fiinţei umane..., se determină aşa cum o idee e în stare să determine fiinţa umană şi cum fiinţa umană cu structurile ei e în stare să determine conţinutul şi forma unei idei* ". Dl. Lucian Blaga nu face de fapt decît să dea o haină de luciu înşelător celei mai dezonorante teorii despre religie, şi anume celei a lui Feuerbach, după care religia e o manifestare a egoismului omului şi a fanteziei sale. Prin egoism omul vrea să scape de scăderile proprii, iar prin fantezie îşi fixează o ţintă ideală de ajuns. De obicei în religie omul „idealizează propria sa fiinţă". Întîi creează un chip de Dumnezeu, după cum îi doreşte inima sa şi apoi îşi modelează fiinţa după acel chip. „El împinge, spune V. Găină în Op. cit. p. 107, redînd ideea lui Feuerbach, mai întîi fiinţa sa de la sine şi după ce a idealizat-o, o primeşte apoi iarăşi în inima sa. Aşa e divinitatea după Feuerbach, eul obiectivat al omului, dar nu aşa cum este, ci cum ar dori să fie. Religiunea e deci, după Feuerbach, un raport al omului către sine însuşi". A se compara acestea cu expresiile d-lui Lucian Blaga: „Datorită corelaţiei acesteia se face că *toate* plăsmuirile mitice sau metafizice induse în *orice* religie răspund mai mult sau mai puţin unor dorinţi făţişe sau subconştiente ale fiinţei umane. *În orice religie omul îşi făureşte un mit sau o metafizică oarecare după chipul şi asemănarea sa, dar şi acest mit sau această metafizică ce se cuprinde în orice religie, tinde să modeleze omul după chipul şi asemănarea sa*" (p. 83). *Corelaţia ideală* a d-lui Lucian Blaga nu e, în termeni mai clari, decît raportul omului cu ideile sale proprii.

La dl. Lucian Blaga teoria lui Feuerbach se află împletită cu cea a pozitivistului Spencer, precum de altfel între ele se şi află o strînsă legătură. Spencer, ca şi Auguste Comte, consideră religia un produs al fanteziei, un mit. Dar pe cînd pozitivismul consecvent al lui Comte,

declară că în acest mit nu este nici un adevăr şi prin urmare religia trebuie înlăturată („Alle Religion ist aus dem Mythos erzeugt und muss mit dem Mythos zugrunde gehen“, interpretează H. Scholz concepţia pozitivistă, *Religionsphilosophie*, Berlin, p. 42), Spencer afirmă că religia ca mit traduce impropriu un adevăr şi anume ideea unui Absolut care există. În orice caz, religia e un produs omenesc şi după Spencer şi între ea şi metafizică este identitate esenţială, prin urmare nici el nu vede credinţa ca element distinctiv al religiei.

Punctul de vedere al d-lui Blaga asupra religiei nu e decît o combinaţie din Feuerbach-Spencer.

Faţă de astfel de religie văduvită de credinţă, să ni se dea voie să ne manifestăm stupefacţia şi durerea cînd vedem cum unii ucenici de ai d-lui Lucian Blaga, care au încă examene de dat, admiră mai cu voie, mai fără voie, în recenzii, structurate misterios la diferite reviste, atitudinea *favorabilă, generoasă* a d-lui Blaga faţă de religie, de care D-sa, în termeni la aparenţă frumoşi, spune că este o necesitate a firii omeneşti, numai cît omul trebuie să ştie că nu există nimic din ceea ce crede, căci toată credinţa lui se bazează pe o iluzie, însă aceasta n-are importanţă şi prin urmare religia nu e periclitată de sălăşluirea unei astfel de conştiinţe în oameni, deoarece religia poate exista şi fără credinţă, ca un raport al omului faţă de ideile sale proprii, exact ca în metafizică. (Ce frumos a vorbit şi Renan despre Iisus, numai că i-a negat dumnezeirea, înlăturînd suportul creştinismului). Dl. Blaga procedează cu religia, ca unul care sugrumă pe cineva spunîndu-i cuvinte de mîngîiere.

(Despre teoria lui Feuerbach privitoare la religie zice filosoful H. Scholz: „Această concepţie despre religie a avut o extraordinară influenţă şi are încă pînă azi. Feuerbach a devenit prin ea oarecum *filosoful religios* prin excelenţă al socialismului, în sensul în care Heine a devenit prin ale sale *Wintermärchen, poetul* socialismului. Influenţa lui Feuerbach asupra filosofiei religioase la socialişti se poate studia mai bine la Fr. Engels care a scris şi o carte instructivă asupra lui „Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filosofiei germane idealiste“. Şi Scholz citează din Engels cuvinte care exprimă opinia că zeii sînt numai reflexul omului.

De exemplu: „Auf einer noch weiteren Entwicklungstufe werden sämtliche natürliche und gesellschaftliche Atribute der vielen Götter auf Einen allmächtigen Gott übertragen, der selbst wieder nur der Reflex des abtrakten Menschen ist. So enstand der Monotheismus“. H. Scholz, *Religionsphilosophie*, Berlin, p. 65-66).

Iată prin urmare marea contrazicere a d-lui Lucian Blaga: pe de o parte afirmă că religia este o latură esenţială a culturii umane şi spiritul care nu o creează nu trăieşte în plenitudinea puterilor sale creatoare, iar pe de alta, ţinînd să convingă pe oameni că lucrurile în care cred sînt simple idei subiective, aşadar iluzii, caută să înlăture orice posibilitate de existenţă a religiei, prin urmare a unei funcţiuni esenţiale a spiritului uman. (Religia de care vorbeşte dl. Lucian Blaga nu mai e religie. În sistemul D-sale nu este loc pentru religie. Ceea ce am desprins în capitolul *Religie şi Stil* ca elan mai adînc decît stilul, nu e religie, ci metafizică. Dl. Lucian Blaga numeşte în chip greşit acel elan religie şi noi am evidenţiat natura lui mai adîncă decît a stilului numai pentru a arăta o altă contrazicere a d-lui Blaga, care face pe de altă parte religia subordonată stilului). În această gravă contrazicere a căzut dl. Blaga, din pricina definiţiei greşite ce-a dat-o religiei, în tendinţa de-a smulge din ea credinţa şi de-a o identifica cu metafizica.

Am văzut că din cauza acestei definiţii dl Lucian Blaga n-a putut explica de ce nu însoţeşte omul orice metafizică, prin care *îşi revelează* o anumită ordine, cu toate facultăţile fiinţei sale.

Dl. Lucian Blaga ar vrea poate să includă credinţa în rîndul şi pe planul acelor „felurite facultăţi şi atitudini“, care, după ce omul şi-a construit o metafizică, vin să-i adere. Însă prin aceasta n-a dat răspuns la întrebarea de ce nu poate omul participa cu toate facultăţile, prin urmare şi cu credinţa, la orice metafizică? Din aceasta se vede că credinţa nu e o simplă „facultate sau atitudine“ în rînd cu celelalte *facultăţi*, care vin să aprobe o metafizică, ci este ceva mai profund decît toate, este ceva ce dă şi *cunoaşterii* certitudine şi sileşte pe tot omul să participe la acea ordine.

Dl. Lucian Blaga a rămas la suprafaţă în definiţia ce o dă religiei.

D-sa a văzut că omul participă în cadrul ei cu toate facultăţile sale la o anumită ordine luată la cunoştinţă, însă n-a căutat să explice cum se face că omul participă la o anumită *metafizică*, iar la metafizica

propriu–zisă nu participă. Cauza mai profundă este *credinţa*, care deşi e vădită în toate religiile, dl. Lucian Blaga a trecut-o cu vederea pentru a putea lovi în voie în acest element de bază al religiei.

S-ar cuveni acum să arătăm cum în toate religiile este prezentă certitudinea credinţei. Pentru cine cunoaşte însă din experienţa proprie, din manifestările semenilor şi dintr-o cît de sumară informaţie despre religiile omenirii, ce este viaţă religioasă, apare ca un lucru aproape de prisos să se mai aducă astfel de dovezi.

Nu discutăm aici cum concep diferitele religii realitatea divină faţă de care aderenţii au o comportare stabilită. Că o concep în legătură strînsă cu natura, sau ca multiplicitate de zei, sau ca o Nirvana indeterminată, sau ca un Dumnezeu unic, fapt e că toate grupările de aderenţi *cred* nelimitat că *religia lor nu-i înşeală* şi realitatea divină există şi este aşa cum li se propovăduieşte.

Vom vedea mai departe, cînd vom privi al doilea element caracteristic al religiei, cum totdeauna la bază stă convingerea despre un oarecare caracter personal al realităţii sau realităţilor ultime şi numai anumite speculaţii filosofice ce răsar pe marginea religiilor ajung uneori şi la evaporarea acestui caracter al divinităţii. Asemenea sisteme filosofice s-au produs în special la Inzi şi dl. Lucian Blaga şi-a formulat definiţia religiei aproape numai pe baza acestor speculaţii filosofice hinduse, care nu au cu religia altceva comun decît că şi-au avut în ea punctul de plecare. (Dr. A. Jeremias, *Allgemeine Religions-Geschichte*, München 1924, îşi intitulează capitolul despre Upanişade şi Brahmanism, de care dl Lucian Blaga a făcut atîta caz: Die Laienphilosophie und die brahmanische Opfermystik, p. 147; iar în text zice: „*Aceste speculaţii indice au pornit pe de o parte din cercuri laice în opoziţie cu religia mitică a poporului* şi cu tehnica vedică a jertfei, pe de alta din cercurile preoţeşti ale brahmanilor, *care încercau să împace filosofia* cu vechea practică preoţească printr-o mistică a jertfei. Filosofia laică e cuprinsă în Upanişade şi în Aranyakas. Upanişadele au în diferitele lor grupe o tendinţă comună spre monismul idealist, care adună lumea, pe Dumnezeu şi sufletul într-o unitate: lumea e Brahman, puterea originară divină), iar Brahman e Atman (intimitatea eului ridicat peste timp şi spaţiu, multiplicitate şi dezvoltare)“, p. 149. Curios este de altfel că dl. Lucian Blaga a restituit

opera cea mai monumentală şi mai scrupulos ştiinţifică despre istoria religiilor – *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, de Chantepie de la Saussaye – netăiată, bibliotecii Academiei teologice, de la care o împrumutase cînd lucra la cartea *Religie şi Spirit*, tocmai la capitolul despre religia hindusă şi chineză, pe care îşi bazează în special definiţia ciudată a religiei. Ar fi putut vedea din această operă cum la acele popoare filosofia religioasă a unor cercuri intelectuale sau preoţeşti avea paralel cu ea, ca bază a ei şi mai veche ca ea, religia poporului în zei concepuţi oarecum ca persoane. Din acea operă, ca şi din oricare alta serioasă, D-sa ar fi aflat şi despre budism că atunci cînd a devenit religie pentru mulţimi a fost o credinţă în zei, ce aveau în frunte pe Buddha însuşi. Ideea de Nirvana însăşi, în care Buddha şi cercul restrîns al aderenţilor vedea realitatea şi fiinţa supremă, nu e ceva care să poată fi identificată cu nimicul. V. Găină spune: „învăţătura despre Nirvana a fost prea misterioasă spre a putea fi pricepută, prea subtilă, spre a putea fi exprimată în termenii existenţei şi neexistenţei“, *Budism şi Creştinism*, p. 78. Iar Dr. Sf. Konov, în monumentala operă amintită, vol. II, spune la p. 114: „Întrebarea dacă Nirvana este o realitate pozitivă sau Nimicul absolut sau dacă Tathagata – desăvîrşitul – trăieşte dincolo de moarte, o respinge Buddha continuu, ca şi întrebarea dacă lumea este eternă sau temporală. Asemenea întrebări nu trebuie puse. Dacă s-ar răspunde că Nirvana este o existenţă veşnică, aceasta ar duce la cramponarea de existenţă; dacă s-ar răspunde că totul sfîrşeşte cu moartea, s-ar cădea într-o greşeală primejdioasă“. „Orice răspuns ar duce la perturbări“. Buddha repetă mereu că „sînt multe pe care el le ştie, dar nu le-a propovăduit, pentru că nu ajută la mîntuire“. Budismul însă ca religie următoare lui Buddha, a umplut necunoscutul Nirvanei cu o fericire pozitivă, ca dovadă că nu poate exista o religie fără zei şi fără un scop pozitiv. Dl. Lucian Blaga identificînd Nirvana cu *golul*, a dat o interpretare simplistă şi grăbită doctrinei lui Buddha, pentru a putea deduce că de religie nu ţine numai decît credinţa în ceva pozitiv. E o influenţă a romantismului de stradă în felul cum priveşte D-sa hinduismul şi budismul.

Religia are ca element caracteristic al ei credinţa tare şi neclintită în adevărul celor ce le susţine.

Dl. Lucian Blaga ar putea spune: pe mine nu mă interesează faptul că oamenii religioşi cred cu toţii în anumite realităţi ultime, ci ce este adevărat din ceea ce cred ei. Dar prin aceasta D-sa comite o gravă confuzie a obiectelor de cercetat. În analogie cu ce-a săvîrşit D-sa, cineva ar putea defini omul numai ca spirit sau numai ca materie, spunînd că el este convins că partea cealaltă din om e produsul aceleia pe care o admite el.

Cînd se stabileşte definiţia unui lucru, trebuie să se dea într-o descripţie concisă toate aspectele caracteristice sub care se prezintă el şi fără de care nu se poate prezenta. Altceva este apoi interpretarea care se dă lucrului, şi care îşi poate eventual permite să afirme că un aspect derivă din altul.

Cu alte cuvinte altceva este definiţia religiei şi altceva este problema adevărului ei. Definiţia religiei trebuie să cuprindă tot ce o caracterizează ca fenomen, ca realitate psihologică, istorică şi socială.

Dl. Lucian Blaga a purces la definiţia religiei cu o prejudecată negativă despre adevărul ei şi nu a mai putut da o definiţie obiectivă.

Definiţia religiei trebuie să cuprindă toate acele elemente fără de care nu se întîlneşte şi nu e posibil să se întîlnească religia ca fenomen specific în viaţa omenească, adică toate acele condiţii care sînt necesare pentru constituirea şi persistenţa ei. Filosoful Heinrich Scholz, care nu e teolog, spune: „Ca elemente fundamentale ale religiei pot fi principial recunoscute numai acelea care se dovedesc drept condiţii necesare şi suficiente pentru existenţa ei; căci întrebarea despre fiinţa religiei coincide, în sensul ei strict, cu întrebarea despre acele condiţii ale existenţei ei, care sînt pentru aceasta deopotrivă necesare şi suficiente“ (*Religioasphilosophie*, Berlin, 1922, p. 31).

Un asemenea element absolut necesar pentru existenţa religiei este credinţa aderenţilor în realităţile propovăduite de ea.

Dl. Lucian Blaga trebuia să includă credinţa în definiţia D-sale. Ar fi putut arăta astfel adevărata deosebire între religie şi metafizică (sau artă) şi ar fi putut explica angajarea omului întreg prin ea.

Dar atunci ar fi trebuit să admită că D-sa, susţinînd irealitatea celor crezute şi lovind astfel în inima credinţei, e un adversar al religiei şi aceasta nu era pentru D-sa oportun. Pe de altă parte, recunoscînd

credinţa ca element constitutiv al religiei, ar fi trebuit să meargă într-o direcţie în care nu voia. De pildă ar fi trebuit să-şi pună întrebarea: cum se face că în religie omul crede în realităţile care i s-au făcut cunoscute, iar în metafizică şi artă nu? Iar această întrebare deschidea zări spre caracterul obiectiv al realităţilor religioase şi toată filosofia D-sale subiectivistă s-ar fi dat peste cap.

*

2. Dar precum am văzut mai înainte între condiţiile necesare pentru existenţa religiei, pe lîngă credinţă intră şi convingerea despre capacitatea realităţilor din urmă de-a revendica pe om, adică o anumită însuşire care le ridică din indiferenţă sau automatism, ceea ce înseamnă şi o anumită capacitate de-a se comporta faţă de om de la caz la caz, după cum se comportă şi omul faţă de ele. Prin urmare, fără să avem pretenţia de-a găsi pe toate treptele omenirii conştiinţa clară a caracterului de persoană aplicat realităţilor ultime, în fond aceste realităţi sînt concepute de orice suflet religios ca avînd anumite trăsături personale. Dacă realitatea ultimă nu e concepută aşa, credinţa nu are nici o putere de-a face pe om să adere totalitar. Credinţa nu e credinţă propriu-zis şi nu poate constitui religie decît cu această condiţie. Credinţa şi caracterul personal al realităţii ultime ţin la un loc.

Opinia aceasta părea într-o vreme, cînd începuseră primele scrutări ale vieţii religioase a popoarelor primitive, că este desminţită de caracterul totemist, tabuist sau fetişist al religiozităţii acelor popoare.

Se constatase la toate popoarele primitive o teamă respectoasă de o putere tainică ce emană din anumite lucruri, pe care etnologia mai nouă a numit-o cu un cuvînt polinezian *Mana*. „Toate obiectele lumii însufleţite sau neînsufleţite pot avea această Mana, dar numai anumiţi oameni, animale şi lucruri o posedă; altele nu. Influenţa Manei aduce moarte, vindecare sau viaţă, reveleazä lucruri viitoare sau ascunse. De aceea Mana e legată cu practicile vrăjitoreşti şi cu ideia de tabu". „Lucrurile înzestrate cu Mana se numesc cu un cuvînt portughez, fetişi". De obicei diferitele triburi se consideră ca stînd în legătură cu un anumit animal, din care decurge o anumită putere, şi care la indienii

americani e numit totem. (Dr. Alfred Ieremias, *Allgemeine Religions-Geschichte*, 1924, p. 14, 17).

Astfel în veacul trecut, admiţîndu-se că religia primitivilor se reduce la această credinţă într-o substanţă tainică şi puternică răspîndită în lucruri, se trăgea concluzia că există religie şi fără convingerea în fiinţe divine de caracter personal, ba întrucît se socotea că aceşti primitivi reprezintă prima treaptă de evoluţie a omenirii, felul acesta de religiozitate fără zei era considerat ca înfăţişînd chiar începutul religiei şi prin urmare oarecum fiinţa ei.

Dar „etnologia mai nouă a stabilit faptul că la toate popoarele primitive se găseşte ideea unei fiinţe supreme care locuieşte în cer. Andrew Lang a întemeiat pe acest fapt teoria sa despre o religie teistă preanimistă a popoarelor naturale. Iar W. Schmidt dovedeşte în cartea sa despre originea ideii de Dumnezeu – *Ursprung der Gottesidee* – că la începutul dezvoltării eului omenesc stă un monoteism real, de o structură atît de simplă, încît nu apare necesar să se admită o evoluţie anterioară de *forme inferioare*. Sigur e că acest *Dumnezeu al cerului* nu e întemeiat în animism şi nu stă în conexiune nici cu spiritele naturii, nici cu *spiritele* celor morţi". (A. Ieremias, Op. cit. p. 18-19).

Într-un mod asemănător se exprimă *H. Pinard de la Boulaye* în monumentala sa operă asupra teoriilor şi metodelor privitoare la istoria religiilor: *L' étude comparée des religions* (Paris, 1929, 2 vol.). El arată cum Andrew Lang, (1844-1912), mai înainte aderent al lui Ed. Tylor, care susţinea animismul ca religie primordială, a fost clătinat în convingerile lui de studiul serios al vieţii religioase la popoarele cele mai dispreţuite, găsind la ele noţiuni religioase şi morale din cele mai pure. La andamanesii din Asia meridională, la fidjienii din Polinesia, la zuluşii, saoşii din Africa centrală, la indienii din America de Nord a aflat credinţa în *Fiinţe supreme* care sînt totodată legislatorii ordinei moralei şi autorii lumii. („Andrew Lang se mit à l'étude et découvra bientôt des notions religieuses et morales aussi pures chez des nations aussi méprisées... Les „Étres suprêmes", de ces tribus sont à la fois législateurs de l'ordre moral et auteurs du monde". Op. cit. vol. I, p. 392). Toate tezele, care încercau să explice naşterea ideii de Dumnezeu în omenire din noţiunea de spirit şi vorbeau de o prioritate a credinţei în spiritele naturii sau ale strămoşilor, sînt depăşite.

(„Priorité de la notion d'esprit, disjonction primitive de la religion et de l'étique monothéisme issu du culte des esprits de la nature ou des esprits des ancêtres, bref les théses capitales de l'école anthropologique apparaissaient en contradiction avec les faits, puisque chez ces peuples plus grossiers il ne se rencontrait, ou peu s'en faut, ni culte des ancêtres, ni culte des génies de la nature, ni chef unique qui pût servir de prototype au dieu souverain, et que l'*All-Father*, le Père de tous, comme le désignent les Australiens, rayonnait d'un éclat plus pur, précisément où l'animisme était moins développé", p. 392. Spencer e şi el unul dintre susţinătorii animismului primordial şi ideea aceasta greşită l-a dus la o definiţie a religiei care apare azi o venerabilă piesă de muzeu, ce a trebuit să aştepte pe dl. Lucian Blaga pentru a fi prezentată în România ca ultima noutate).

Iar cu privire la totemism pe care singur Durkheim l-a socotit religia primordială, autorul citat conchide, după o lungă expunere a cercetărilor şi opiniilor mai recente şi în special după ce aminteşte teza celui mai mare cercetător, W. Schmid, conform căreia totemismul apare într-un *cerc cultural* posterior cercului unde se distinge ca autohton cultul *marilor zei*:

„Indiferent dacă această teză este admisă sau contestată, fapt e că totemismul, neapărînd nici ca *universal*, nici ca *uniform*, nici ca esenţial *religios*, nici ca *primitiv*, a pierdut deosebit de mult din importanţa sa" (Op. cit. p. 407).

Desigur la cele mai multe din popoarele primitive reprezentînd trepte decăzute ale omenirii de la starea primordială, credinţa în Părintele tuturor nu se mai înfăţişează în puritate şi limpezime, ci întunecată şi amestecată sau chiar covîrşită de credinţe animiste, fetişiste şi totemiste. Primitivii spun că Părintele cel mare s-a supărat pe oameni şi s-a retras, lăsînd lumea pe mîna unor spirite şi forţe inferioare, pe care ei încearcă să le îmblînzească, silească sau cîştige prin practici magice. Astfel aceste practici şi credinţe nu sînt şi nu se pot explica altfel, decît ca pornite dintr-o credinţă superioară în Dumnezeu. Pe de altă parte chiar practicile magiei, prin care spiritele sau forţele tainice sînt îmblînzite sau silite să lucreze în favoarea omului, arată, în chip tulbure, ideea primitivilor despre anumite trăsături ale lor deosebite de caracterele naturii care se desfăşoară automat, uniform şi

general, indiferent că e vorba de omul cutare sau cutare, care a săvîrşit practicile cerute sau nu.

În celelalte religii prezenţa credinţei în zei *personali* e în afară de orice dubiu.

Oarecari nedumeriri s-au ivit numai pe marginea anumitor faze ale religiozităţii hinduse, inclusiv budismul şi ale celei chineze. Tocmai aceste faze şi manifestări excepţionale sub raportul religios din spiritualitatea hindusă şi chineză le-a luat dl. Lucian Blaga ca punct de plecare pentru construirea teoriei D-sale despre religie. I s-a părut că ele pot constitui un temei al tezei D-sale că religia nu e numai decît credinţa în caracterul oarecum personal al ultimelor realităţi.

În parte am văzut în articolul precedent că brahmanismul şi upanişadele la care se provoacă D-sa sînt mai mult curente de filosofie religioasă decît religie propriu-zis. Iar Nirvana budistă nu a fost interpretată decît aproape numai de romantismul adolescenţilor ca un gol absolut.

Chiar dl. Lucian Blaga recunoaşte că în perioada religioasă cea mai veche din cîte ne sînt cunoscute, în acea a Rigvedelor, atenţia principală o acordau Inzii zeilor. Ba chiar exista un zeu suprem, ca în toate religiile, care la Inzi se numea Indra, prin ceea ce se vădeşte aceeaşi origine sau tendinţă monoteistă ce se surprinde în orice religiozitate. Dl. Lucian Blaga declară că nu-l interesează *zeităţile principale*, nici „Indra, regele zeilor“, ci „o zeitate secundară, dar foarte ciudată şi deosebit de simptomatică pentru religiozitatea indică ce poartă numele Brahmanaspati“, care e un fel de ajutor preoţesc de rang divin pe lîngă Indra, o *zeitate-preot*, ca suprem administrator al puterii magice (*Religie şi Spirit*, p. 14).

De ce acordă dl. Lucian Blaga acestei zeităţi secundare atenţia principală? Întîi pentru a arăta, la lumina acestei zeităţi, care reprezintă puterea magică a omului-preot asupra zeilor, că religia nu înseamnă numaidecît un raport de dependenţă faţă de zei, ci şi un raport invers. Prin forţa magică de care dispune preotul, el poate înfrînge rezistenţa zeilor. Prin urmare nu zeii sînt realitatea supremă, ci o putere difuză răspîndită peste tot, pe care o ştie mînui cu deosebire preotul.

Mai tîrziu în perioada brahmanismului puterea preoţească, brahman, devine principiul suprem al tuturor şi Inzii şi-l închipuiesc tot ca pe ceva impersonal, difuz.

Astfel dl. Lucian Blaga va trage concluzia că pentru stilul hindus „adevărul metafizic indică o semnificaţie de unitate difuză, ce întrece orice formă particulară“ (p. 20).

Dl. Lucian Blaga e purtat de o tendinţă de generalizare, care nu e potrivită cînd trebuie să se asculte glasul realităţii.

Cum a recunoscut chiar D-sa, la începutul istoriei lor cunoscute Inzii au alţi zei mari, iar deasupra tuturor pe Indra. De ce să-i acordăm chiar în acel timp lui Brahamanaspati atenţia principală? El e un zeu secundar. Iar întrucît el reprezintă puterea preoţească, puterea magică, de înduplecare a zeilor, prin rolul subordonat al acestui zeu se evidenţiază că şi această putere la început e subordonată zeilor. Numai dacă vor ascultă zeii de rugăciunile şi practicile preoţilor. Indologul Dr. Sten Konow, care tratează în monumentala operă a lui Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religions-Geschichte* (ed. 4, Tübingen, 1925), religia hindusă, scrie: „În vechile jertfe zeii erau încă în stare să-şi impună voinţa lor. Ei puteau fi aduşi de bună voie în dispoziţie favorabilă, dar nu erau înlănţuiţi de o lege. Cu deosebire Indra era şi a rămas totdeauna svaraj, Autocratul, şi putea să-şi dezvolte puterea după voia proprie“. (Bei dem alten Opfer waren die Götter noch immer imstande, ihren Willen durchsetzen, Sie konnten gnädig gestimmt werden, waren aber nicht einfach durch das Gesetz gebunden. Namentlich Indra war und blieb immer *swaraj*, Selbstherscher, und konnte seine ungestüme Kraft nach eigenem Dünken entfalten. Vol. II p. 57).

Două lucruri reies din acest fapt: întîi că zeii aveau şi la Inzi trăsături personale şi al doilea că acesta este un caracter mai vechi al religiei hinduse, decît cel al *mentalităţii difuze*, prin urmare mai caracteristic.

Exista însă şi în vremea aceea mai veche, deodată cu credinţa în zei, ideea unor forţe tainice ascunse în toată natura. Dar această idee nu era numai la Inzi, ci la toate popoarele în istoria lor străveche (Op. cit. 17). La toate popoarele viaţa religioasă cuprinde ambele aspecte. Dar se observă că pe măsură ce trece timpul se produce o anumită estompare a conştiinţei despre zeii personali şi creşte teama de forţele

difuze din natură. Etnologii consideră această evoluţie, o degenerare, întrucît au constatat că există anumite triburi dovedite a se fi păstrat în forme de viaţă mai originare, la care nu se observă orgia de credinţe şi practici magice şi supestiţioase, ci o credinţă simplă, înaltă, morală, într-un Părinte al tuturor, bun, iubitor, răsplătitor nu al practicilor magice, ci al faptelor bune şi pedepsitor al celor rele. (Lucrul acesta l-a stabilit cel mai mare etnolog al vremii noastre, Wilhelm Schmidt, în monumentala operă *Ursprung der Gottesidee*, în 6 volume).

La Inzi încă s-a produs o dezvoltare în sensul exaltării puterilor tainice difuze, care la început erau privite numai ca o manifestare a puterii zeilor, sau a unor demoni. Dar la Inzi dezvoltarea în acest sens s-a produs pe de o parte prin speculaţiile filosofice laice, pe de alta, în opoziţie cu acelea, prin speculaţiile preoţilor brahmani, care voiau să arate de ce mari puteri dispun ei şi prin urmare ce rost însemnat au. Prin aceste speculaţii interesate s-a ajuns să se vadă în jertfa ce-o aduceau brahmanii, cea mai mare putere din lume, chiar să se identifice oarecum cu temeiul lumii. Dar aceasta a rămas mai mult Opfer– sau Priesterspekulation, cum se exprimă toţi indologii cu renume (vezi Sten Konow, Op. cit. p. 54, urm.; A. Jeremias, Op. cit. p. 147-149 îi spune Opfermystik, provocată de priesterlichen Erklärungen zum Opferrituss, pentru a apăra puterea preoţească de filosofia laică a upanişadelor).

Religiozitatea poporului, adică religia propriu-zis, a rămas în tot timpul dominată de zei. Ba în opoziţie cu speculaţiile preoţeşti care identificau jertfa cu potenţa lumii, poporul identifica şi jertfa şi această potenţă universală cu un zeu de caracter personal, Vişnu. (Iată ce spune Dr. Sten Konow: „Die Vorstellung vom ewigen Weltgesetz, von *rta*, aber lebte weiter, und sie wurde in der Brahmanazeit in der Erhebung des Opfers zur Weltpotenz lebendig. Und gleichzeitig können wir aus vielen Andeutungen den Schluss ziehen, dass der Glauben an grosse, mächtige Götter im Volke noch lebendig war... Dass Wishnu in der Brahmanazeit ein grosser Gott geworden war, geht daraus hervor, dass das Opfer mit ihm identifiziert wird. Das Opfer ist Wishnu, heisst es an vielen Stellen, d. h. die allmächtige Weltpotenz ist mit dem Gotte identisch, den viele als den höchsten, den einzigen verehrten... Iedenfalls ist es sicher, dass die Vorstellung

von einem Gotte, der für verschiedene Zwecke verschiedene Gestalten annimmt, in Indien später speziell mit Wihsnu verbunden wird" p. 62-63).

Astfel tendinţelor panteizante ale filosofiei laice a upanişadelor şi a brahmanilor, poporul le opune permanent zeitatea cu trăsături personale. Forţei universale de caracter panteizant, religia propriu-zis care trăieşte în popor îi dă caractere de voinţă şi de autocratism monoteist personal.

Dl. Lucian Blaga îşi mai sprijină teza religiei fără credinţă şi fără fiinţe cu trăsături personale prin budism. Buddha, spune D-sa, a fixat ca suprem ţel al omului scufundarea în Nirvana, în golul absolut.

Despre dificultăţile ce le prezintă înţelesul termenului Nirvana am amintit înainte. Dar indiferent de doctrina lui Buddha, fapt e că religia budistă e o religie cu zei ca oricare alta, o religie a vieţii şi nu a morţii, cum o voia poate speculaţia individuală a lui Buddha. (Iată ce spune tot Sten Konow ca să nu mai cităm alte somităţi indologice: „Aber seine Religion hat sich auch im Laufe der Jahrtausende vielfach geändert, und der Budhismus als Weltreligion ist nicht mehr eine Lehre mönchischer Zucht und Disziplin, sondern eine Heilslehre für das ganze Volk, die zum Herz spricht und warme Gefühle der innigsten Religiosität wachruft" Op. cit. p. 104. Sau: „În der neuen Schule war das Verhältnis ein anderes geworden. Die volkstümliche Vorstellung von übermächtigen Wesen, die tatkräftig eingreifen und die Menschen vom Unglück und Leiden retten konnten, und die deshalb auch für die fromme Hingebung der Menschen einen Anspruch hatten, wurde auch für den eigentlichen Budhismus bestimmend" p. 127). „Intuiţia religioasă a evitat în budism consecinţele ateiste. Buddha însuşi devine revelaţia divinităţii". „În budism e considerată erezie ideea că Nirvana ar însemna nimicire" (A Ieremias, Op. cit. p. 162).

În sfîrşit, să spunem cîteva cuvinte şi despre religia chineză, pe care dl. Lucian Blaga o identifică cu un panteism, tot cu intenţia de-a şterge din religie *credinţa şi fiinţele divine cu trăsături personale.* Ca şi la Inzi şi la alte popoare vechi, nu se poate reduce nici ideea chineză despre puterile supranaturale la un panteism, precum de altfel nici la o viziune net personalistă. Este o idee ce stă la intersecţia

panteismului şi personalismului. Prin ideea că fiinţa supremă e peste tot şi lucrează în toate, omul străvechi menţinea credinţa în vastitatea şi atotputernicia ei. Dar nu e mai puţin adevărat că atribuia acestei sau acestor fiinţe, o voinţă, o capacitate de arbitrar, de interes acordat după voia proprie, ridicîndu-le peste automatismul simplu al legilor naturale şi făcîndu-le capabile de-a intra cu omul în raporturi deosebite.

Dl. Lucian Blaga n-a văzut, pentru că n-a voit să vadă, decît polul panteizant al fiinţelor divine, nu şi pe cel personalist.

Dar iată cum se exprimă specialiştii istoriei religioase despre religia poporului chinez: „Cea mai veche învăţătură religioasă în textele chineze este un panteism al naturii de tendinţă teistă, ba într-un anumit sens chiar monoteistă. Ideea revelaţiei este şi aici prezentă în mod latent... Divinitatea, care e concepută personal ca Creatoare şi Cîrmuitoare a lumii, este, după vechea învăţătură chineză, puterea morală supremă din care îşi iau existenţa toate fiinţele şi care conduce destinul lumii şi al oamenilor şi păzeşte ordinea lumii... Divinitatea se revelează prin oracole şi visuri... concepţia mecanicistă este evitată prin prezenţa ideii morale şi prin admiterea unei responsabilităţi individuale“ (A. Ieremias, Op. cit. p. 179, cf. şi Nathan Söderblom, după H. Pinard de la Boullaye, Op. cit. I, p. 396). În subordinea acestui zeu stăteau un şir întreg de zei mai mici în legătură cu diferite părţi ale naturii.

Reformele lui Confucius şi ale lui Lao-ţzî n-au schimbat esenţial fondul religiei chineze, cum remarcă toţi cunoscătorii (vezi Dr. O. Franke, în *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, ed. IV a cărţii lui Chantepie de la Saussaye, vol. I, p. 194).

Cu aceasta am expus pe scurt un al doilea element din definiţia religiei, neglijat de dl. Lucian Blaga şi anume: *trăsătura personalistă a ultimelor coordonate ale existenţei.*

Implicate în aceste două prime elemente se mai cuprind însă cîteva, pe care e bine să le expunem şi explicit, înainte de-a lua în cercetare problema adevărului religiei şi a creştinismului.

*

3. În afară de *certitudinea credinţei* şi de un *caracter superior automatismului deplin şi pasivităţii pure,* atribuit ultimelor realităţi ale existenţei, orice religie mai cuprinde încă unele elemente specifice şi absolut necesare.

Primul, asupra căruia ne oprim atenţia, este o anumită *deosebire ce o face orice credincios între aceste realităţi ultime, de caracter mai clar sau mai obscur personal şi între natură.*

Nici ştiinţa, nici metafizica nu fac această distincţie. Ştiinţa se ocupă cu ceea ce se încadrează perfect în ordinea naturii, fizice sau psihice. Metafizica, deşi e orientată spre ultimele baze ale realităţii, nu le concepe decît într-o continuitate de substanţă cu ceva din ceea ce se cuprinde în cadrul naturalului. Dacă se întîlneşte uneori şi cîte un sistem metafizic ce face o deosebire între marea ordine a naturalului şi între temelia lui, de obicei acea metafizică îşi are izvorul într-o religie, nefăcînd decît să exprime în limbaj metafizic o credinţă religioasă. (Desigur autorul acelui sistem poate să fie numai filosof, adică să nu aibă puterea de-a crede în sistemul său, chiar dacă e construit pe baza unei religii. La fel se pot comporta ca la o pură filosofie şi cei ce îl citesc).

Vorbind în această legătură de ordinea naturii, de care orice religie îşi deosebeşte obiectul credinţei, includem în ea şi realitatea lăuntrică a omului şi caracterul lui personal.

Dar realităţile care formează obiect de credinţă în religie nu sînt numai deosebite de întreaga ordine a naturii, ci sînt şi superioare ei. Nu ele sînt subordonate naturii, ci natura le este subordonată lor.

Nota aceasta, distinctivă şi superioară faţă de ordinea naturii, a realităţilor ultime propăvăduite de orice religie, e în generalitatea ei ceea ce se înţelege prin *atributul de divin, de divinitate* al acelor coordonate superioare sau supreme ale existenţei.

Poate ca realitatea divină să fie văzută într-o legătură cum nu se poate mai intimă cu natura şi cu obiectele ei.

Totuşi în orice religie există conştiinţa că realitatea divină e altceva decît natura privită în ea însăşi. Cine nu observă această deosebire ce o face credinciosul oricărei religii, nu are simţul nuanţelor. În unele religii e posibil ca realitatea divină să fie considerată ca neputînd fi aflată decît în natură, ca formînd însăşi inima naturii, ca

ceva ce constituie împreună cu natura un întreg funcţional. Dar chiar şi în cazurile acelea conştiinţa credincioşilor face o deosebire între divin şi natură şi îi atribuie divinului şi o altă capacitate decît aceea de-a întreţine ordinea constantă şi automată a naturii. E o distincţie pe care credincioşii oricărei religii o fac aşa cum fac o distincţie între trupul omului şi puterea mai înaltă care susţine trupul. E un transcensus de la natură la realitatea divină, nu de distanţă, ci de calitate. Ordinea credinţei e altfel decît ordinea naturii şi are o suveranitate asupra naturii.

Orientarea aceasta a religiei spre ceva deosebit de natură şi superior ei, o confirmă şi toţi aceia care văd în *sacru* (Otto) sau chiar în *magic* (Levy Brühl) un element constant al religiei. Chiar şi dl. Lucian Blaga („E aproape inevitabil deci ca ideea magică, de o incomparabilă polivalenţă, să nu izbucnească, cel puţin în ipoteza *sacrului*, în componenţa oricărei religii“, *Religie şi spirit*, p. 199). Notăm aceasta numai pentru a ne scuti de-a mai induce mărturii din istoria religiilor despre prezenţa amintitului caracter al oricărei religii. Dar totodată precizăm că această orientare spre ceva distinct de natură şi superior ei nu se găseşte în religie ca un element suficient şi de sine stătător, ci numai ca un atribut al caracterului clar sau obscur personal al realităţilor care formează obiectul credinţei. Prin aceasta religia se ridică deasupra magiei. Chiar dacă se întîlnesc uneori şi practici pur magice, ele nu constituie singure religia. Prezenţa magicului în conexiune cu aproape toate religiile o considerăm în această legătură de idei numai ca una din dovezile despre conştiinţa caracterului deosebit de natură a realităţilor religioase. Magicul este elementul cel mai coborît al conştiinţei religioase; el sporeşte pe măsură ce slăbeşte conştiinţa caracterului personal al divinităţii, sau pe măsură ce conştiinţa omului detaşează anumite puteri tainice din raza voinţei divine. Nu e mai puţin adevărat că şi magicul are un caracter deosebit de natură şi superior ei. Practicile de constrîngere a puterii magice, sînt în fond o conformare a omului unor prescripţii ale acelei puteri. Caracterul deosebit de natură al realităţilor care formează cuprinsul preocupărilor religioase este evident şi în fetişismul şi totemismul triburilor primitive, întrucît nu consideră toată natura ca izvor de forţe tainice, ci numai anumite obiecte sau animale. Aceleaşi triburi

schimbă apoi obiectele adorate ca fetişi, sub impulsul convingerii că puterea tainică şi-a mutat domiciliul.

La hinduşi, inclusiv budiştii, care în general depreciază ordinea imediată a existenţei în favorul izvorului ultim al ei, această distincţie este iarăşi vădită.

Dar chiar şi la chinezi, la care religia pare a avea un caracter mai accentuat panteist, divinitatea fiind văzută în legătură cu cerul şi cu pămîntul care hrăneşte, o privire mai atentă şi mai obişnuită cu nuanţele observă deosebirea între natura luată în sine şi divinitatea ce sălăşluieşte numai în ea, fiind vorba mai curînd de un *panenteism* decît de un *panteism*. (Vezi citatele din A. Ieremias, *Allgemeine Religionsgeschichte*, în paginile noastre anterioare).

*

4. În sfîrşit, un al patrulea element specific şi necesar al oricărei religii este credinţa în *autorevelarea realităţii divine*. Este o convingere universală la credincioşii tuturor religiilor că divinitatea s-a revelat sau se revelează ea însăşi şi ştirile despre ea nu sînt o construcţie a minţii sau a fanteziei omeneşti, o autorevelare a spiritului uman, cum spune dl. Blaga.

Popoarele primitive vorbesc despre o comunicare străveche între Părintele tuturor şi oameni; chinezii vorbesc şi ei de o revelaţie (A. Ieremias, Op. cit. p.179); în imnele vedice credinciosul poartă convorbiri cu Varuna, cu Indra; Buddha se consideră un organ al revelaţiunii şi aşa îl consideră şi aderenţii.

Avem în acest element al religiei un nou punct care o deosebeşte radical de orice metafizică. În vreme ce metafizicianul urcă de la realităţile văzute spre temelia lor prin deducţii sau prin imaginaţie, omul religios crede că acele realităţi s-au descoperit ele însele. Din nou se arată că religia nu poate fi redusă la metafizică; din nou constatăm că religia nu poate trăi, asemenea ştiinţei, artei, sau metafizicii, din conştiinţa că e un produs al spiritului omenesc, o autorevelare a acestuia, ci are lipsă de credinţa că însăşi divinitatea s-a descoperit. Propriu-zis credinţa şi autorevelarea divinităţii formează un întreg. Credinţa nu poate avea loc unde omul ştie că anumite cunoştinţe nu

sînt decît produse ale spiritului propriu, dar e necesară unde trebuie să afirme cu certitudine o realitate dincolo de spiritul propriu. Ştiinţa nu are lipsă de credinţă, pentru că ea se ocupă cu natura înconjurătoare, cu elementele ei componente experiabile prin simţuri şi prin aparate. Metafizica nu are lipsă de credinţă pentru că tot ce proiectează spre vedere e un produs al spiritului propriu şi în spiritul propriu nu e necesar să se creadă. Chiar cînd o metafizică nu are un caracter subiectiv ca la dl. Blaga, ci afirmă anumite realităţi obiective de temelie, a ajuns la afirmarea lor prin anumite judecăţi ale spiritului omenesc, sau sînt văzute într-o continuitate cu ordinea naturii (dar nici în cazul din urmă nu prin experiment, ci prin deducţii). Metafizica, de orice fel ar fi ea, nu poate avea nici o certitudine, pentru că nu admite o întîlnire directă cu realitatea ultimă prin autorevelarea ei spontană, iar pe de altă parte nu e posibilă o supunere a acelei realităţi sub simţuri sau sub aparate ca în ştiinţă, aflîndu-se la temelia neexperimentabilă a naturii. Ea rămîne totdeauna produs al spiritului omenesc, mai mult sau mai puţin bazat pe anumite indicii reale. Conştientă de aceasta, ea nu poate avea o certitudine. Numai o *metafizică* materialistă, care nu admite altceva decît ceea ce poate fi experimentat, poate avea o certitudine. Dar aceasta nu e metafizică propriu-zis. Certitudine despre realităţile ultime, cînd acestea sînt concepute ca neexperimentabile, ca dincolo de planul material, nu se poate avea decît prin năvălirea lor în faţa spiritului omenesc, prin autorevelarea lor. De aceea credinţa în anumite realităţi ultime şi autorevelarea lor ţin împreună, precum ţin împreună, după cum am văzut credinţa şi caracterul neautomat, supraautomat, deci personal şi supranatural al divinităţii. Religia le afirmă pe amîndouă, deoarece formează un întreg. Metafizica nu se bazează pe nici una. Metafizica e mulţumită să se ştie mai mult sau mai puţin produs al spiritului omenesc. Ea nu încetează prin aceasta de-a fi. Religia, ca să existe, are lipsă de credinţă, adică de credinţă în revelaţie.

Metafizica, din principiu, ca una ce vrea să fie operă a omului, nu se consideră ca mijloc de intrare în contact cu realitatea ultimă, care îi este obiectul; ea îşi dă seama că în cadrul ei nu se face o transcendere reală de la spiritul cugetător la realitatea ultimă. Religia însă trăieşte din această certitudine a unei transcenderi reale, a unei întîlniri

cu divinitatea. Ea dă dreptate metafizicii, care, ca efort al spiritului omenesc, îşi dă seama despre incapacitatea ei, prin urmare a spiritului omenesc, de-a se lansa prin sine însuşi în faţa sau în miezul realităţii ultime. Religia ştie despre metafizică, sau despre spiritul omenesc în eforturile sale proprii, ceea ce ştie despre sine însuşi acest spirit, că poate prin propriile sale puteri cel mult să schiţeze anumite bănuieli, mai mult sau mai puţin bogate şi verosimile despre realitatea din urmă, însă deplină certitudine nu poate cîştiga. Dar tocmai de aceea certitudinea religiei despre realităţile ultime e însoţită totdeauna de convingerea despre autorevelarea acelora. Dacă spiritul omenesc nu-şi poate da această certitudine – ca dovadă mormanul construcţiilor sale metafizice – ea nu poate veni decît dintr-un contact cu acea realitate, datorită nu spiritului omenesc, ci iniţiativei aceleia. În toate religiile există, spre deosebire de metafizică, conştiinţa certă a unei transcenderi reale a spiritului, dar nu prin spirit, ci prin realitatea divină. „Spre deosebire de metafizică, nu există religie reală, zice H. Scholz (Op. cit. p. 89), care să se simtă ca produs omenesc. Orice religie nefalsificată afirmă că este o legătură cu divinitatea, bazată nu pe capriciul omenesc, ci pe revelaţiunea divină. Şi să rămînă bine precizat: o legătură cu divinitatea, nu cu vreo energie cosmică sau fizică, cum se pronunţă Domnul Spencer."

Dacă dl. Blaga a dat dreptate conştiinţei manifestate de spiritul omenesc în metafizică, reţinînd imposibilitatea întîlnirii lui reale cu transcendentul, prin propria iniţiativă, de ce nu acordă aceeaşi dreptate conştiinţei manifestate de acelaşi spirit în religie, recunoscînd transcenderea lui prin iniţiativa divinităţii, a realităţii ultime?

În orice caz, religia se prezintă atît de radical deosebită de metafizică şi de toate celelalte ramuri ale culturii omeneşti, încît nu poate fi tratată cu criteriile cu care se judecă acelea fără a fi nimicită în ceea ce are ea caracteristic.

Dl. Lucian Blaga s-a aflat în faţa a doi martori: metafizica şi religia. Primul a spus: eu nu pot depune nici o mărturie despre lucrurile de care mă întrebi, pentru că ele se află la o mare distanţă şi eu nu le pot vedea.

Al doilea a spus: eu pot să-ţi spun că lucrurile de care mă întrebi există şi ele sînt în linii mari aşa şi aşa, nu pentru că aş fi mai în

stare să văd de la distanţă decît antevorbitorul, ci pentru că ele s-au deplasat spre mine.

Dl. Lucian Blaga a răspuns la urmă astfel: tu cel de-al doilea n-ai dreptate, numai cel dintîi.

E just acest procedeu?

Cînd ultimele temeiuri pentru aceste lucruri sînt mărturiile conştiinţei omeneşti, de ce să dau crezare numai unora? Reprezintă măcar metafizica cea mai mare parte a conştiinţei omeneşti? Şi apoi nu caută şi metafizica de cele mai multe ori să se pună de acord prin conjuncturile sale cu religia?

Corect ar fi fost să caute dl. Blaga să afle de nu cumva au dreptate amîndoi martorii.

Dar la acestea vom reveni, cînd vom trece la problema adevărului religiei.

H. Scholz spune: „O analiză a religiei, care nu pătrunde pînă la noţiunea Revelaţiei, nu e analiză a religiei empirice; este ideologie, nu filosofie religioasă" (Op. cit. p. 114).

Dl. Lucian Blaga a recunoscut că toate religiile revendică pe seama lor o revelaţie divină. Dar s-a mulţumit să constate acest fapt fără nici o urmare. În definiţia ce-a dat-o religiei, n-a ţinut seamă de el, ci a adus-o sub un numitor comun cu metafizica, deşi aceasta nu pretinde că se bazează pe Revelaţia divină, ci se recunoaşte ca produs al spiritului omenesc. Dl. Blaga l-a constatat şi-a rîs ca de o naivitate, trecînd mai departe. Dar acesta nu-i un procedeu serios. La înţelegerea unei realităţi se cere cercetarea sensurilor şi cauzelor tuturor laturilor care le prezintă; trecerea cu vederea a unor laturi importante, nu este explicaţie.

Dl. Blaga a comis şi o uluitoare greşeală de judecată: constatînd că fiecare religie pretinde pentru ea Revelaţiunea divină, a tras, fără să supună chestiunea vreunei analize, concluzia că nici una nu are dreptate. Nu e mai justă concluzia că toate au dreptate? Cum s-ar explica altfel convingerea universală a omenirii (căci toată omenirea normală e religioasă) despre Revelaţiune? (Cel puţin dl. Blaga să fi încercat o altă explicaţie).

Dacă am avea de-a face cu o afirmare arbitrară, voită, ar mai merge bagatelizarea şi blamarea ei. Dar este o afirmare mai adîncă decît cele voite, decît cele plănuite.

În fond „teologii“ diferitelor religii – care nu sînt decît oameni credincioşi din omenirea universală credincioasă, ce-şi articulează credinţa în numele tuturor – nu se află într-un dezacord atît de total, cum vrea să-i prezinte compătimitor dl. Blaga pentru a dovedi că nici unii n-au dreptate ci numai D-sa. Ei sînt mai apropiaţi între ei decît e dl Blaga faţă de indiferent care grupă. Ei toţi reprezintă şi afirmă, pe lîngă anumite deosebiri, un fond comun al tuturor religiilor, care constă din cele patru puncte amintite. În privinţa acestor puncte, dl. Blaga nu se mai poate prevala de deosebirea între religii şi teologii, pentru a le nega. D-sa a comis o gravă eroare cînd de la deosebirile pe chestiuni, să zicem de al doilea grad, a conchis la neadevărul realităţilor de primul grad.

Dar despre fondul comun şi adevărat al tuturor religiilor şi despre diferitele spălăciri şi schimonosiri ale acestui fond, ca şi despre realizarea lui integrală în creştinism, vom trata în cele ce urmează.

*

5. Acum trebuie să mai amintim un element care intră în definiţia religiei, în fondul comun al religiozităţii universale.

Acest element este o anumită aşteptare, încredere şi speranţă cu care se leagă omul de divinitate în privinţa destinului său. Mai mult sau mai puţin clar, credincioşii tuturor religiilor nădăjduiesc într-o continuare veşnică a existenţei lor cu ajutorul divinităţii şi a anumitor practici, prin care se conformează voii acelei divinităţi sau rînduieli stabilite de ea. De asemenea, mai totdeauna omul credincios se aşteaptă şi la anumite ajutorări din partea divinităţii, în cursul vieţii acesteia.

Conştiinţa umană universală *aşteaptă* şi *crede* într-o salvare a omului de sub puterea măcinătoare a naturii sau a unor forţe rele, într-o ridicare a destinului său peste destinul trecător al lucrurilor din natură. *Aşteptarea* e un instinct adînc al firii omeneşti, *credinţa* e puterea tainică dată omului deodată cu oricare religie.

Toate aceste cinci elemente ale religiei se țin împreună ca un bloc. Nu există religie care să nu prezinte într-o formă fie cît de spălăcită, aceste cinci elemente. Nu se poate da o explicație a religiei, ca realitate specifică și atît de importantă a sufletului uman, fără să se țină seama de ele. Prin aceste cinci elemente comune, fiecare religie pledează pentru adevărul tuturor celorlalte religii.

Dar cînd spunem că cele cinci elemente țin împreună, înțelegem și aceea că între ele este o strînsă legătură. Unul se explică prin celelalte. Credință fără divinitate personală și fără revelație nu poate exista, precum am văzut. De asemenea nici fără prezența unui scop, cum este cel al salvării existenței. Toate elementele exprimă în fond convingerea despre o anumită legătură specială de caracter supra-automat, personal, ce există între divinitate și om în interesul salvării acestuia, convingerea omului despre posibilitatea salvării sale într-o și printr-o comuniune specială cu divinitatea și despre interesul acesteia de a-l salva.

Conștiința aceasta universală a omenirii trebuie luată în serioasă considerație. Aici trebuie să se ascundă un adevăr. E adevărul oricărei religii. Dar nici o religie nu dă acestei așteptări și convingeri un răspuns atît de clar ca religia creștină. Acesta e adevărul creștinismului, la lumina căruia ies în relief și insuficiențele celorlalte religii.

Dar dacă nu există religie, care să nu fie un bloc al celor cinci elemente, nu înseamnă că unele din ele nu se pot întîlni și în alte fenomene ale spiritului omenesc. Elementele 2 și 5 se pot întîlni și în unele metafizici, iar elementul 3 în magia luată pentru sine (în religie acest element se cam include în elementul 2). Dar putere religioasă nu au decît în legătură cu elementele 1 și 4, cu credința și *revelațiunea*. De pildă: un Dumnezeu care nu se revelează pierde din relieful spontan, personal. Dumnezeu se revelează nu numai pentru a se face cunoscut omului, ci și pentru a-și arăta interesul ce i-l poartă, calitatea de persoană capabilă să-l revendice întreg. Revelațiunea nu e numai ceva care explică nașterea și existența credinței, ci dă și o anumită calificație divinității.

Numai o divinitate *crezută* și *revelată* este o divinitate a religiei.

Credința și Revelațiunea sînt elementele specific religioase și dau acest caracter și ideii de divinitate. (Desigur că asupra legăturilor celor

5 elemente s-ar putea insista mult, lămurindu- se o serie întreagă de probleme).

Pe de altă parte elementele 2, 3 şi 5 formează *conţinutul* religiei, iar elementele 1 şi 4 actul uman şi actul divin prin care elementele 2, 3 şi 5 devin conţinut al religiozităţii.

Întrebările cele mari cu privire la adevărul religiei se vor concentra, prin urmare, în jurul problemei credinţei şi revelaţiunii. Vom vedea că între ele este o strînsă legătură. Nu se poate explica realitatea credinţei fără revelaţiune. Credinţa e pe de o parte cea mai profundă realitate a fiinţei umane şi cel mai sigur semn al unei obiectivităţi transsubiective, dar în acelaşi timp ea nu poate exista fără această obiectivitate, deci fără revelaţie. Ea este o realitate umană şi divină în acelaşi timp. Ea are un caracter bipolar real. În existenţa ei se include realitatea revelaţiei. Aceste două probleme fac una între ele. Dar să nu anticipăm. Să procedăm metodic.

V. Adevărul Religiei

Înţelegem prin adevărul religiei realitatea obiectivă care corespunde conştiinţei religioase. Există vreun adevăr al religiei? Şi cum se poate trece de la definiţia religiei, adică a conştiinţei religioase universal-umane, la realitatea obiectivă care-i corespunde?

Cele cinci elemente, despre care am constatat că intră în mod necesar în constituţia fiecărei religii, ne arată sfera de adevăr pe care pretind că o reprezintă, nu o religie sau alta, ci toate la un loc. Problema adevărului religiei în general, se reduce deci la această sferă comună a religiozităţii universale. Faptul că anumite lucruri sînt mărturisite de conştiinţa întregii omeniri, le asigură de la început un avantaj în dezbaterea problemei adevărului, faţă de alte lucruri pe care le-ar mărturisi numai o religie sau alta.

Să punem deocamdată faţă în faţă sfera de adevăr pretinsă de toate religiile şi aceea pe care o recunoaşte dl. Lucian Blaga, pentru a vedea în primul rînd deosebirile şi în al doilea de nu cumva temeiul care l-a făcut pe D-sa să recunoască sfera D-sale de adevăr nu asigură tot atît de mult sfera de adevăr pretinsă de religie în general.

Punînd de o parte certitudinea credinţei, care reprezintă aparatul receptiv al realităţilor obiective şi amînînd întrebările speciale pe care le suscită existenţa ei misterioasă, constatăm că religia în general se prevalează de realitatea transsubiectivă a unei divinităţi deosebite de natură, purtînd un anumit interes omului şi capabilă să-l poarte, ceea ce se arată în conştiinţa universal-umană despre revelarea ei şi despre un anumit ajutor ce-l dă omului în scopul salvării lui; deci o divinitate oarecare personală, purtînd o grijă pozitivă omului. Orice religie pretinde, are certitudinea că ştie atîta.

Faţă de această sferă de adevăr de realitate ştiută a religiei, care este sfera de adevăr recunoscută de dl. Lucian Blaga şi peste care afirmă că nu se mai poate şti nimic?

Dl. Blaga afirmă că nu putem şti din realitatea transsubiectivă decît atîta că există. Încolo, absolut nimic. Ea rămîne un mister impenetrabil. Tot ce umblă în mintea noastră este construcţie subiectivă, mit. (D-sa a construit de asemenea o imagine a realităţii în frunte cu un Mare Anonim, care pe de o parte a tăiat din periferia fiinţei sale, mici

şi nenumărate părticele din care se compun lucrurile şi oamenii, iar pe de alta veghează cu teamă şi cu foarfeca în mînă să nu cumva să cunoască vreo făptură ceva din realitate, sau să se înalţe cumva şi să-i pericliteze dominaţia. Dar construcţia aceasta a d-lui Blaga trebuie considerată de asemenea un mit, cel mai inconsistent şi mai meschin din cîte există şi cel mai incompatibil cu vreo ordine morală).

Deci este o deosebire simţitoare între sfera de adevăr a religiei şi cea a d-lui Blaga, aşa încît nu poate fi vorba nici din punctul acesta de vedere de vreun acord între D-sa şi creştinism, odată ce nu poate fi măcar de unul între D-sa şi oricare religie necreştină. D-sa nu admite că e posibil să se cunoască nici măcar acest minim comun al tuturor religiilor, deci chiar şi acest minim comun este o iluzie. (Repetăm: dacă dl. Blaga ar fi spus numai că prin raţiunea naturală, în cadrul filosofiei, nu se poate ajunge la o sferă de adevăr mai extinsă, fără să fi declarat că nu există nici o altă posibilitate, teza D-sale s-ar fi putut împăca cu punctul de vedere religios. Dar D-sa a ţinut să vorbească şi despre religie şi creştinism, susţinînd apriat că nici religia nu dispune de vreo putere deosebită de a lărgi sfera de cunoaştere a realităţii ultime).

Deci pe cînd orice religie afirmă cu certitudine că realitatea are în fruntea ei o putere sau mai multe de caracter oarecum personal, purtînd un interes pozitiv, favorabil omului şi revelîndu-şi existenţa şi acest interes, dl. Lucian Blaga spune că nu ştim absolut nimic, decît că există o realitate misterioasă.

Să trecem acum la întrebarea: de unde ştie dl. Lucian Blaga măcar atîta cît ştie, că există anume o realitate transsubiectivă?

Am văzut că D-sa admite două feluri de cunoaştere: cvasi-cunoaşterea şi cunoaşterea-negativ.

Despre cvasi-cunoaştere spune că *ţine locul* realităţii transsubiective, e un semn cognitiv al ei.

De unde ştie dl. Blaga că această cunoaştere *ţine locul* unei realităţi obiective, că e un semn inadecvat al unei anume realităţi?

Iată răspunsul D-sale:

Noi observăm că totdeauna aceleiaşi transcendenţe, *aceleiaşi realităţi obiective*, îi răspundem cu *acelaşi fenomen de conştiinţă*. La una şi aceeaşi realitate obiectivă misterioasă subiectul nostru răspunde

cu senzaţia *roşu*, şi nu cu senzaţia *verde* sau galben. Există deci o corespondenţă *constantă* între un anumit fenomen de conştiinţă pretins cognitiv şi o anumită transcendenţă. „Fenomenul de conştiinţă poate fi privit ca semn cognitiv al unei transcendenţe numai atunci cînd subiectul individuat reacţionează *constant* cu aceeaşi transcendenţă. Dacă subiectul individuat ar răspunde la contactul cu una şi aceeaşi transcendenţă în fiecare moment cu alt fenomen de conştiinţă, dacă subiectul individuat s-ar deda la o reacţiune capricioasă, nu ar mai fi dată nici o posibilitate ca aceste fenomene de conştiinţă să fie considerate semne ale unei transcendenţe... Cînd subiectul individuat răspunde unei transcendenţe iraţionale de pildă cu senzaţia *roşu*, acest fenomen de conştiinţă se transpune printr-un salt pe planul valorilor cognitive, prin aceea că subiectul cognitiv *constantizează* această reacţiune. Dacă subiectul individuat, cuprins pe neaşteptate de-o irezistibilă spontaneitate şi inconsecvenţă, ar răspunde uneia şi aceleiaşi transcendenţe în fiecare clipă cu alt fenomen de conştiinţă, de pildă în momentul de faţă cu senzaţia *roşu*, în momentul următor cu senzaţia *verde*, apoi cu senzaţia *galben* etc., s-ar face cu neputinţă transpunerea fenomenului de conştiinţă într-un angrenaj cognitiv" („Censura Transcendentă", p. 144-146).

Constantizării acesteia dl. Blaga îi atribuie aşadar virtutea de-a ne asigura nu numai de o realitate transsubiectivă în genere, ci şi de o realitate specială corespunzătoare cu fiecare fenomen de conştiinţă cognitiv. Nu ştim cum e acea realitate specială, dar fenomenul de conştiinţă care îi răspunde constant o indică în mod deosebit pe ea. Fenomenul de conştiinţă special e suscitat anume de ea. „Infiltraţiile categoriale în materialul concret nu au un caracter întîmplător. Un material de-o anume ţinută, de-o anume structură, e îmbrăcat cu oarecare organică stabilitate în unul şi acelaşi mod categorial. Dacă unul şi acelaşi complex concret e etichetat cu un maximum de constanţă cu acelaşi nume categorial, acest nume-mod categorial, deşi subiectiv, se preface el însuşi în semn al *obiectului*. *Şi e firesc* să fie aşa: *aplicarea unui mod categorial depinde, din moment ce o reacţiune e constantizată, numai şi numai de individualitatea ca atare a obiectului*".

Prin urmare toată siguranţa realităţii obiective în genere şi a unor realităţi obiective speciale şi-o ia dl. Blaga din *paralela constantă între diferitele fenomene de conştiinţă cu sens cognitiv şi transcendenţă*.

Este momentul însă să observăm că, din perspectiva exagerat subiectivistă în care s-a situat, argumentul paralelei constante este inconsistent. De unde ştie dl. Blaga că *transcendenţa* de care vorbeşte e transcendenţă reală? E adevărat că în cazurile acestea subiectul are conştiinţa despre două lucruri: senzaţia proprie şi obiectul transsubiectiv. Dar cine ne asigură că *obiectul* nu e şi el tot numai o emanaţie a conştiinţei ca şi senzaţia? *Obiectul* face şi el parte oarecum din *fenomenul de conştiinţă*. Paralela constantă a doi factori ar putea fi o repetare din cînd în cînd a unui singur factor, a unui fenomen de conştiinţă sub puterea unor legi imanente ale spiritului; o repetare cu aparenţe de dublură.

Ca să poată admite o realitate transsubiectivă, dl. *Blaga a trebuit să se încreadă în mărturia conştiinţei.* Altă dovadă despre realitatea transsubiectivă nu există. Conştiinţa este aceea care mărturiseşte că obiectele ce i se înfăţişează ca deosebite de senzaţiile ce i le provoacă, sînt reale. Dar o dovadă de dincolo de conştiinţă nu ne putem procura. Unii nu cred mărturiei conştiinţei. Aceştia sînt subiectiviştii radicali. Alţii cred. Aceştia admit obiectivitatea cunoştinţelor noastre. (În timpul din urmă se semnalează o întoarcere a filosofiei de la subiectivism la ontologie. A se vedea afară de H. Scholz, Op. cit., în special: Nikolai von Hartmann, *Das Problem der Realitätsgegebenheit*, Berlin 1931 şi John Cuhlberg, *Das Du und die Wirklichkeit*, Upsala 1932. Dar această întoarcere spre ontologie are la bază în ultimă analiză încrederea în mărturia conştiinţei. Filosofii aceştia constată că sînt acte de conştiinţă prin care se afirmă realitatea obiectelor transsubiective şi structura acestor acte de conştiinţă se deosebeşte de structura actelor de conştiinţă prin care nu se afirmă o asemenea realitate, prin faptul că în primul caz obiectele se impun conştiinţei ca entităţi ce nu pot fi schimbate arbitrar, sau socotite ca neexistînd, cum se întîmplă în al doilea caz; un castel închipuit depinde de mine să mi-l închipui sau nu, dar unul real mă sileşte să-l cunosc sau recunosc aşa cum este. J. Cuhlberg, Op. cit. p. 186).

Dl. Lucian Blaga, admiţînd că, în dosul *obiectelor* de care mărturiseşte conştiinţa că nu sînt produse de ea şi sînt deosebite de senzaţie, este o realitate transsubiectivă şi încă una specială de fiecare dată cînd avem o senzaţie specială, dovedeşte că *se încrede* în mărturia conştiinţei. D-sa, afirmînd în mod foarte accentuat că nu se poate ieşi din lumea conştiinţei, pentru a se intra în lumea obiectelor, recunoaşte implicit că se încrede în ceea ce-i mărturiseşte conştiinţa despre realitatea obiectelor. (Pentru convingerea despre transcenderea spre realitatea ca mister ce are loc în cunoaşterea-negativ, dl. Blaga nu dă nici măcar un argument cu aparenţă de obiectivitate, ca cel al paralelei constante. S-ar părea că aici se încrede pur şi simplu în simţămîntul conştiinţei. Probabil însă că şi această convingere din cunoaşterea-negativ o bazează implicit tot pe fenomenul paralelei constante din cvasi-cunoaştere).

Dl. Lucian Blaga este aşadar, prin afirmare ostil credinţei, dar neavînd nici o altă ieşire spre realitate, practică în fond credinţa. Prin ceea ce afirmă este contrar religiei, prin ceea ce face îşi însuşeşte, fără să vrea, manifestarea sufletului omenesc din religie.

Odată ce-l vedem pe dl. Lucian Blaga practicînd, fără să vrea, actul de încredere în conştiinţă, am putea să arătăm cum datoria de consecvenţă l-ar obliga să admită şi alte mărturii ale conştiinţei în ce priveşte realitatea obiectivă. Conştiinţa ne mărturiseşte nu numai *că este* un anumit obiect, ci şi *cum este*. Pe baza cărui fapt admite prima mărturie, iar pe a doua nu? Dl. Lucian Blaga se provoacă la diferitele rezultate ale ştiinţei, care prezintă anumite lucruri ca fiind altfel de cum ni se arată. (Materia de pildă e arătată de ştiinţă ca energie, iar conştiinţa ne-o mărturiseşte ca lucru solid). Dar nu este exclus ca unul şi acelaşi lucru să aibă mai multe aspecte, mai multe trepte. Conştiinţa ne mărturiseşte pe cea care stă pe cel mai proeminent plan. S-ar mai putea provoca dl. Blaga la varietatea mărturiilor diferitelor conştiinţe umane în ce priveşte felul de-a fi al unui lucru. Dar cînd nu s-ar admite aplicarea şi în acest caz a ideii mai multor aspecte ale aceluiaşi lucru, am putea aminti că pe lîngă toată varietatea diferitelor conştiinţe în ce priveşte anumite detalii, în linii mari un lucru se prezintă tuturor conştiinţelor omeneşti în acelaşi fel. Un anumit pom

e mărturisit de conştiinţa tuturor oamenilor ca verde, sau ca avînd rădăcini.

Dl. Lucian Blaga afirmă că nu unanimitatea conştiinţelor contează ca for decisiv pentru stabilirea realităţii transsubiective, ci numai paralela constantă pe care i-o mărturiseşte conştiinţa proprie. (Afirmarea aceasta s-ar putea aduce şi împotriva D-sale, spunîndu-se că varietatea de păreri cu privire la unul şi acelaşi lucru nu poate clătina adevărul mărturiei conştiinţei mele despre felul de-a fi al unui obiect ce mi se prezintă). Dar chiar dacă aşa ar fi, odată ce conştiinţa oricărui ins luat izolat mărturiseşte nu numai despre existenţa în genere a diferitelor *obiecte* în faţa diferitelor senzaţii ale ei, ci şi despre un anumit mod de-a fi al acelor obiecte, nu vedem motivul pentru care dl. Blaga ar primi numai prima mărturie a conştiinţei, nu şi-a doua, cu atît mai mult, cu cît, pentru D-sa nu contează, ca un semn de îndoială, varietatea de mărturii a altor conştiinţe despre modul de-a fi al unui *obiect* sau altul.

Deci dl. Lucian Blaga ar trebui să aleagă una din două: sau să nu acorde crezămînt nici unei mărturii a conştiinţei, declarîndu-se pentru un scepticism absolut, sau să acorde crezămînt oricărei mărturii statornice şi nearbitrare a conştiinţei despre realitatea transsubiectivă. Scepticismul e un non sens. El face imposibilă orice afirmare, chiar una negativă. Împotriva lui se revoltă logica şi existenţa cu tensiunile prezente în ea, care vorbesc de anumite rosturi. Dl. Lucian Blaga a simţit că nu poate opta pentru el. Îşi făcea de prisos însăşi filosofia D-sale. Dar punctul la care s-a oprit, optînd împotriva scepticismului absolut, e ales în mod arbitrar. Odată ce se încrede în mărturia conştiinţei, trebuie să admită că cunoaştem mai mult. Altfel, prin neîncrederea ce-o manifestă faţă de alte mărturii statornice şi profunde ale conştiinţei, îi subminează demnitatea de crezare în genere şi face loc scepticismului radical. Kant, cînd a stabilit ce e valabil în cunoaşterea noastră şi ce nu, a ţinut seama atît de *conştiinţă în genere* cu formele şi judecăţile ei universal valabile, cît şi de rolul ce-l are *lucrul în sine* în formarea conţinuturilor cognitive. El s-a ridicat peste arbitrar, punînd la îndemîna fiecăruia temeiurile mai adînci pentru care are să considere că din realitatea transsubiectivă cunoaştem numai atîta.

Dl. Lucian Blaga nu dă nici un temei mai adînc. Poziţia D-sale e cu totul arbitrară. Dacă ar fi spus: admit tot ce îmi mărturiseşte conştiinţa în cazurile de paralelă constantă, ar fi dat un criteriu mai puţin arbitrar. Dar D-sa a spus: admit numai mărturia conştiinţei despre existenţa în genere, în cazurile de paralelă constantă. Acesta e un criteriu cu totul arbitrar. Dar în fond se străvede şi la D-sa, împotriva voinţei proprii, că temeiul pentru care nu admite din mărturiile conştiinţei în cazurile de paralelă constantă decît pe aceea despre existenţa unei realităţi transsubiective în genere, este voinţa de-a fi în acord atît cu realitatea obiectivă neschimbătoare, cît şi cu mărturia tuturor conştiinţelor. D-sa s-a gîndit că acesta e un minim care nu va fi desminţit nici de realitatea obiectivă însăşi, nici de opinia altora.

Dar dacă D-sa nu şi-a dat seama sau n-a voit să-şi dea seama despre criteriul mai adînc şi mai obiectiv, ce stă la baza alegerii D-sale, care fără acel criteriu e arbitrară, sîntem datori să-l punem noi în lumină şi să-l luăm ca normă ce decurge în mod necesar din procedeul d-lui Blaga, pentru stabilirea a ceea ce putem cunoaşte din realitate.

Criteriul, care se desprinde astfel din procedeul d-lui Blaga, se poate formula: trebuie socotită cunoaştere reală şi sigură tot ceea ce mărturiseşte în toate timpurile conştiinţa universal-umană ca atare, în cazurile de paralelă constantă a *fenomenului de conştiinţă* cu o *transcendenţă*.

În fond mărturia conştiinţei universal-umane despre un anumit aspect neschimbat al realităţii nu înseamnă altceva decît că realitatea presează statornic, neschimbat asupra conştiinţei universal-umane, că îi stă deschisă, i se comunică permanent, cu acel aspect; că omenirea nu e formată din monade hermetic închise, ci se află într-o comunicare permanentă cu realitatea, că aceasta i se *reveleaz*ă. Mărturia conştiinţei universal-umane despre cunoaşterea a ceva din realitatea transsubiectivă înseamnă o permanentă revelare a acelei realităţi. Cel puţin aceasta e mărturia conştiinţei. Şi, afară de filosofia idealistă şi de scepticismul absolut, toţi cugetătorii admit mărturia ei. Implicit, chiar şi dl. Lucian Blaga.

Analizînd fenomenul religios, am găsit patru elemente (2, 3, 4, 5) pentru care mărturiseşte conştiinţa universală şi de totdeauna a ome-

nirii. Toţi oamenii au fost convinşi în toate timpurile despre: existenţa unei realităţi ultime cu oarecari trăsături personale, de caracter supranatural, revelîndu-se omului şi avînd un interes pentru salvarea lui din automatismul distrugător al naturii. Existenţa divinităţii şi revelarea ei formează obiectul unei mărturii permanente şi universale a conştiinţei omeneşti. Aceste elemente întrunesc perfect norma formulată mai sus pentru stabilirea conţinutului real al cunoaşterii noastre. Chiar dacă nu s-ar cuprinde între elementele religiei în mod explicit şi convingerea despre revelarea divinităţii, ci numai despre existenţa ei şi totuşi, în baza faptului că nu există mărturie statornică şi unanimă a conştiinţei umane despre existenţa unei realităţi, fără ca acea realitate să nu se reveleze, presînd oarecum asupra conştiinţei, siguranţa revelării divinităţii ar fi în afară de orice îndoială. Cu atît mai mult e întărit acest adevăr prin convingerea explicită a umanităţii despre revelarea divinităţii.

Va fi deci o mare varietate în credinţele omenirii cu privire la felul cum e divinitatea, la felul cum se revelează, la felul cum ajută pe om, la conţinutul mai precis al ţintei spre care e dus omul. În această privinţă probabil că subiectivitatea creatoare de *mituri* a omenirii, toată varietatea ei de structuri psihice şi de înclinaţii, joacă un mare rol. Dar nu e mai puţin adevărat că cele cîteva linii străbat ca o nervură statornică şi universală în tot haosul de închipuiri omeneşti. De asemenea trebuie remarcat că convingerea despre revelarea divinităţii şi despre interesul pozitiv ce-l poartă omului constituie anumite precizări ale fiinţei divine, care fac închipuirile contrare neverosimile şi repudiate de conştiinţa umanităţii. De pildă un mit ca cel construit de dl. Lucian Blaga despre un Mare Anonim, care nu e purtat de nici un interes pozitiv, favorabil către omenire, ci e dominat numai de teama să nu fie răsturnat, este contrar liniilor generale pe care le cunoaşte conştiinţa universal-umană ca fiind proprii divinităţii şi le respinge cu o neverosimilitate absurdă.

(Pe de altă parte, să încrestăm că şi la dl. Blaga se observă într-o anumită formă convingerea despre elementul 5 al religiei, despre un anumit destin superior al omului în raport cu natura, realizat,dacă nu cu ajutorul iubitor al Marelui Anonim, totuşi printr-o orînduire a lui. Dl. Blaga dă întregii construcţii de închipuiri a spiritului uman –

în lipsa cunoaşterii pozitive a realităţii – un rost. Prin ele se realizează o formă majoră a spiritului. „Cvasi-cunoaşterea înseamnă o transpunere a unor fenomene vitale psihice pe portativul spiritului. Avem deci aici de-a face cu o *cvasi-realizare*, dar nu cu o realizare autentică a *spiritului*. Cunoaşterea-negativ, prin ideea misterului existenţial, e în schimb o *autentică realizare*, sau efulguraţiune a *spiritului*. (*Censura Transcendentă* p. 195). Deci dl. Blaga recunoaşte o ţintă a acestei întocmiri a lucrurilor. Atunci nu mai e chiar totul un mister. L-am putea întreba: de unde cunoaşte această ţintă? N-ar putea să răspundă altceva decît: din mărturia universal-umană a conştiinţei. Deci Marele Anonim tot vrea o *realizare a spiritului*. Dar dacă se urmăreşte peste tot o ţintă specială cu omul, nu e zădărnicită ca pe de altă parte prin faptul că, după dl. Blaga, spiritul individual nu are nemurire? Ce rost ar avea această, *realizare a spiritului*, sortit destrămării după o scurtă existenţă pămîntească? E totul un joc al Marelui Anonim. Prin urmare o ţintă reală nu există. Dl. Blaga n-a putut să nu reţină un rudiment din conştiinţa universal-umană despre un destin special al omului, dar l-a anihilat prin alte elemente ale concepţiei D-sale. Peste tot ce realizare este aceasta prin iluzii? Dl. Blaga a voit să asigure bogăţia cunoaşterii omeneşti sacrificîndu-i obiectivitatea, ca şi cînd realitatea ar fi, fie extrem de săracă încît strădania şi progresul în cunoaşterea ei pozitivă n-ar îmbogăţi spiritul, sau omul ar ajunge să o cunoască deplin, fie periculoasă pentru spirit în caz că e cunoscută. Realitatea însă e atît de bogată şi de complexă, încît niciodată omul nu ajunge să o cunoască deplin, prin urmare nu e pericol nici să primejduiască pe Dumnezeu, nici să nu mai aibă cu ce se îmbogăţi spiritual. Nu e necesar să sacrificăm adevărul cunoaşterii şi comuniunea omului cu realitatea, pentru a salva posibilităţile lui de îmbogăţire şi de realizare cu spiritul. Vieţii triste de monade, conştiinţa omului îi preferă şi opune viaţa de comuniune cu realitatea, în special cu realitatea celorlalte subiecte. Iubirea, care este inima vieţii noastre, ne grăieşte de necesitatea acestei comuniuni şi de realitate. Iubirea e semnul unei cunoaşteri reale. E o iluzie şi iubirea? E o simplă tendinţă subiectivă, nesatisfăcută de întîlnirea noastră reală cu altul? Iată unde duce filosofia d-lui Blaga).

Dl. Blaga ar putea ridica eventual obiecţiunea că prilejuri de paralele constante nu oferă decît obiectele lumii materiale, că numai ele constituie *transcendenţele* senzaţiilor. Însă mai puţin ar fi D-sa în drept să facă o asemenea restrîngere, odată ce toate însuşirile sensibile şi tangibile ale obiectelor afirmă că sînt produsul subiectivităţii şi prin urmare nu putem vorbi de caracterul material al obiectelor. Ar putea prezenta în altă formă obiecţiunea aceasta: ar putea spune anume că prilejuri de paralele constante nu oferă decît acele *transcendenţe* care se constituie, pentru conştiinţa noastră şi prin contribuţia ei, ca *obiecte* materiale.

Dar constiinţa ne mărturiseşte tot atît de categoric despre *transcendenţe* de care, deşi nu le vede şi pipăie cu simţurile, e convinsă că sînt în preajma ei ca prilejuri de fenomene de conştiinţă constante. A nu admite decît mărturiile conştiinţei care vorbesc despre *transcendenţele* înfăţişate material, ar fi o procedură arbitrară. Cum s-ar explica atunci certitudinea perpetuă universal-umană despre elementele ce intră în definiţia religiei? Cum s-ar explica de pildă deosebirea de experienţă şi de certitudine ce-o are conştiinţa noastră în faţa unui *obiect* pur şi simplu, şi în faţa unui subiect omenesc, cînd simţim nu numai o presiune şi o întîlnire de ordin material, ci una de ordin voluntar, spiritual? N. Hartmann demonstrează existenţa unei realităţi obiective prin faptul că actele cognitive ce se referă la ea sînt scăldate în emoţii, prin care simţim o *asprime a realului.* (Die Härte des Realen, vezi Op. cit.). Cînd cunoaştem o realitate obiectivă, subiectul nostru nu e într-o situaţie pur teoretică, ci într-una emoţională: el suportă, păţeşte, îndură, aşteaptă, speră, se teme, doreşte, voieşte, iubeşte, urăşte, tot stări de suflet care arată că nu e singur, ci că se află în faţa a ceva, sau doreşte să se afle sau să nu se afle. Hartmann însă, după cum e firesc, spune că nu numai în raport cu realităţile ce ni se prezintă material trecem prin astfel de stări de conştiinţă, ci şi în raport cu anumite forţe, prezenţe, realităţi nevăzute, ascunse. Realitatea obiectivă a ceva nu stă numaidecît în vizibilitatea sa, ci în *asprimea* cu care o experiem. Subiectul altuia îl experiem mai accentuat, prin ură, prin iubire, prin dorinţă, decît obiectele materiale, sau decît ar fi în măsură să se explice dacă ar consta numai din trup. Iubirea sau ura altuia este ea numai un produs subiectiv al

eului propriu, sau o plăsmuire a noastră în fața unei realități misterioase, cum ar rezulta din filosofia d- lui Blaga? Nu avem prin ele în anumită măsură o cunoaștere pozitivă a unei realități imateriale?

Așa se face că elementele amintite, care intră în definiția religiei, se impun conștiinței umane mai stăruitor, mai categoric decît toate aspectele lucrurilor văzute. Ar fi poate extrem de greu să se stabilească o sumă de aspecte ale lucrurilor văzute, în jurul cărora să existe un unanim și definitiv acord al conștiinței întregii omeniri. Dar cele cîteva elemente găsite în toate religiile întrunesc această universalitate de convingeri. Astfel se poate spune că omenirea e mai convinsă despre existența divinității personale ce se revelează, decît de toate aspectele văzute ale lucrurilor. Afirmarea aceasta ne-o putem baza nu numai pe universalitatea acestei convingeri, ci și pe adîncimea ei în orice conștiință umană. Nu există cunoștiință, idee, afirmare, care să fie susținută de o convingere atît de adîncă – aceasta e credința – ca afirmarea sau cunoștiința despre existența unei divinități ce se revelează omului, purtată de un interes pozitiv pentru el. (Dar despre această latură de adîncime a convingerii în existența lui Dumnezeu, vom trata mai încolo).

Extinderea universală a convingerii religioase e o dovadă despre o cunoaștere reală și *adecvată*, în anumite limite, a divinității. Există o divinitate și ea este în trăsături mari așa cum e convinsă întreaga omenire: o divinitate superioară automatismului și naturii, care se revelează omului din interes pozitiv pentru el.

Între ceea ce formează conținutul unei convingeri atît de universale și de adînci – cea mai universală și mai adîncă – și realitatea obiectivă trebuie să fie o anumită adecvație.

Dl. Blaga ar vrea parcă să recunoască o anumită adecvație între o senzație, o idee sau o plăsmuire a noastră și realitate, întrucît recunoaște că fiecare din acestea se datoresc unei anumite realități transsubiective. „Orice variațiuni în conținutul cunoașterii individuate se datoresc, în cazul unei maxime stabilități reactive a factorilor subiectivi, exclusiv unor variațiuni în conținutul transcendenței" (*Censura Transcendentă* p. 145). Dar mai departe nu precizează natura acestei adecvații. Nici nu putea după ce afirmase că nu putem cunoaște nimic din realitate, decît că există ca un mister. Ideea D-sale corespunde

cam următoarei imagini: există în spiritul nostru o seamă de piese de o anumită formă. În exteriorul spiritului există la fel o serie de alte piese necunoscute. Între fiecare piesă internă şi externă există un astfel de raport încît o anumită piesă din spiritul nostru nu poate fi pusă în mişcare decît de o anumită piesă din exterior, care îi corespunde într-un chip pe care nu-l cunoaştem.

Două observaţii putem face pe marginea acestei teorii: întîi, dacă nu putem şti despre nici una din piesele externe decît acelaşi lucru, anume că e o realitate misterioasă, tot ce e în afară de noi se reduce la o masă întunecată de mister şi atunci cum mai poate afirma dl. Blaga că este o deosebire între diferitele piese externe? Să ne încredem în faptul că piesele noastre interne variază? Aceasta înseamnă să tragem o concluzie de la ceva intern la ceva extern şi atunci de ce n-am trage şi alte concluzii?

Al doilea: dar chiar numai pe baza acelei singure concluzii, rezultă că există o anumită adecvaţie între piesele din interioriul spiritului nostru şi cele din exterior. Există o mai mare potriveală între anumite piese din exterior şi anumite piese din spiritul nostru, decît între aceleaşi piese externe şi alte piese din interiorul nostru.

E adevărat că această recunoaştere a unei anumite adecvaţii o retrage dl. Blaga prin afirmarea că adecvaţia e numai o iluzie. Prin ea înşeală Marele Anonim pe om ca acesta să nu mai caute să depăşească ceea ce ştie. Mai aproape de realitate este omul cînd nu mai crede în nici o adecvaţie între cunoştinţele sale şi realitate, cînd o acceptă ca mister. „Iluzia adecvaţiei e un moment, care se adaugă întru apărarea misterului existenţial. Şi iată cum: Subiectul cognitiv, împrumutînd unei revelaţii disimulatoare nimbul adecvaţiei, nu se va mai simţi nici o clipă ispitit să caute un *mister* în dosul unei revelaţii disimulatoare" (*Censura Transcendentă* p. 107). Avem aici o nouă contrazicere a d-lui Blaga. Ea provine din aceeaşi atitudine arbitrară în una şi aceeaşi problemă. Pe de o parte, cum am văzut, D-sa se încrede în mărturia conştiinţei despre o deosebire între diferitele piese externe care mişcă ideile, imaginile şi judecăţile noastre – căci o privire asupra realităţii obiective după D-sa nu putem avea – pe de alta declară că mărturia conştiinţei despre o anumită adecvaţie, între ceea ce ştim şi piesele externe, este o iluzie.

Observăm şi aici o greşeală. Dl. Blaga n-a stabilit un criteriu bine întemeiat şi general valabil în baza căruia să acorde anumitor mărturii ale conştiinţei o încredere, iar altora nu. Pe de o parte afirmă că conştiinţa de adecvaţie este o iluzie, iar pe de alta se încrede în ea. Dar nu ne spune de ce o dată se încrede, o dată nu.

Contradicţia se explică şi dintr-o neprecizare a termenului *adecvaţie*. Se pare că dl Blaga înţelege prin adecvaţie o copiere exactă a înfăţişării unei piese externe printr-o piesă cognitivă internă. Din acest motiv probabil respinge *adecvaţia*, dar recunoaşte o anumită *corespondenţă* între cutare piesă externă şi cutare internă, pe care cea dintîi o pune în mişcare.

Dar cu tot arbitrariul care stă la baza acestei alegeri a d-lui Blaga, să o acceptăm şi să vedem de nu o putem folosi pentru ceea ce ne interesează. După D-sa o adecvaţie tot există. Şi atunci, dacă *„orice variaţiuni în conţinutul cunoaşterii individuale se datoresc*, în cazul unei maxime stabilităţi reactive a factorilor subiectivi, *exclusiv unor variaţiuni în conţinutul transcendenţei"* diferitele stiluri de cunoaştere nu mai sînt expresii exclusive ale unei subiectivităţi, ci se datoresc anumitor aspecte ale realităţii obiective. În cazul acesta realitatea obiectivă nu mai apare ca una şi aceeaşi masă uniformă pe care fiecare stil o redă după conformaţia lui subiectivă, ci ea însăşi, avînd diferite laturi şi aspecte, lucrează cu unele asupra unor matrici stilistice, cu altele asupra altora. Originea însuşirii diferitelor stiluri stă prin urmare în realitatea obiectivă şi nu în cauze subiective, căci în cazul cînd aceste structuri ale spiritului şi-ar avea cauza în subiectivitate nu ne putem închipui cum diferitele piese ale realităţii obiective ar găsi anumite piese ale spiritului mai conforme cu ele decît pe altele. În orice caz la formarea acestor structuri subiective a dominat o grijă superioară de conformarea lor cu diferitele piese ale realităţii obiective.

Deci nu numai în general structurile stilistice sînt puse în spirit de realitatea obiectivă (de Marele Anonim), cum ar rezulta din concepţia d-lui Blaga, ci fiecare piesă stilistică şi peste tot fiecare stil s-a format sub puterea şi ţinînd seama de conformaţia pieselor realităţii externe. Orice stil etnic, religios etc. redă prin urmare o anumită latură a realităţii obiective. De-o anumită adecvaţie, fie ea chiar negativă, nu poate scăpa dl. Blaga, dacă nu vrea să adopte un scepticism absolut,

renunţînd şi la afirmaţia unei cauze obiective specificate pentru fiecare act spiritual. Dacă însă, mai departe, pe lîngă toată deosebirea între diferitele matrici stilistice, observăm în conştiinţa întregii omeniri, prezenţa stăruitoare a cîtorva elemente fundamentale, atunci desigur acelor elemente le corespunde în obiectivitate ceva ce lucrează asupra tuturor spiritelor, ceva tot aşa de fundametal realităţii obiective, ceva ce e imposibil să nu se descopere tuturor şi să nu stea continuu la poarta tuturor conştiinţelor. Ca atare ni se prezintă însă, cum am văzut, convingerea despre o realitate ultimă de caracter personal ce se revelează omului din interes pentru destinul lui. Acestei convingeri universale şi permanente, fundamentale conştiinţei umane, trebuie să-i corespundă ceva în realitatea obiectivă, care deţine în ea un loc atît de permanent şi fundamental în raport cu acele elemente ale ei care acţionează asupra unor factori variabili în subiectele omeneşti.

Acestor cîtorva *idei* religioase trebuie să le corespundă în realitatea obiectivă ceva deosebit de ideile metafizice, întrucît altfel se prezintă ele conştiinţei umane. Iar spre deosebire de ideile metafizice, cele cîteva *idei* religioase au o universalitate şi o permanenţă covîrşitoare. Aceasta înseamnă, după judecata d-lui Blaga însăşi, că piesele externe corespunzătoare *ideilor* religioase sînt permanent în lucru şi faţă de orice conştiinţă umană, virtuţi pe care nu le au piesele care pun în lucrare ideile filosofice.

Din toate acestea rezultă că pe cînd piesele externe care corespund ideilor filosofice nu ne mişcă, nu sînt atît de active, de puternice, de esenţiale, cele care pun în mişcare acele cîteva idei religioase au toate caracterele amintite. Varietatea opiniilor în ce priveşte ideile filosofice, ca şi libertatea spiritului faţă de ele – spiritul nu se simte obligat să le admită, e faţă de ele ca într-un joc lipsit de seriozitate supremă – arată că adecvaţia pe care o pretind ele poate fi şi o iluzie şi că îndoiala frecventă care există faţă de ele îşi are un temei în rara intermitenţă cu care apar şi în toate celelalte temeiuri enumerate, deci poate fi îndreptăţită. Nu tot aşa stă lucrul cu cele cîteva idei care formează condiţiile necesare ale religiei. Aici nu mai poate fi cazul de auto-înşelări asupra faptului dacă a fost sau nu în lucrare un factor obiectiv şi anume permanent acelaşi factor obiectiv în producerea acestor idei. Siguranţa corespondenţei între aceste idei şi anumite

piese externe este întemeiată de permanenţa şi universalitatea acestor idei, dată fiind tendinţa spiritului uman după varietate, exprimată şi prin varietăţile de stil.

Stilurile reprezintă vălurile de origine subiectivă în privirea realităţii. Ceea ce se impune tuturor stilurilor, depăşindu-le, e o obiectivitate care nu poate fi învăluită. Oricît ar fi de mare puterea învăluitoare a stilurilor, cele cîteva elemente religioase, neputînd fi făcute să devină conţinut special al unuia sau altuia din stiluri, dovedesc că sînt acea parte din realitate care ni se impune aşa cum este şi e mai puternică decît forţa de deviere şi fărîmiţare a stilurilor. Cu alte cuvinte diferitele stiluri învăluiesc în mod variat acele cîteva adevăruri, dar sub toate vălurile ele persistă ca o realitate fundamentală, care nu provine dintr-un stil sau altul, ci formează însuşi obiectul întregii activităţi de percepere şi prin aceasta de voalare din partea stilului. Realitatea în ultima ei esenţă se prezintă conştiinţei religioase ca celei mai adînci. Dar poate conştiinţa religioasă cu convingerile ei, universale cum sînt, nu e conştiinţa cea mai adîncă şi deci nici convingerile ei. În acest caz nici realitatea văzută de ea nu e ultima esenţă în care i se prezintă.

Am ajuns astfel la punctul în care avem de scos în relief nu atît universalitatea mărturiei conştiinţei religioase, cît adîncimea ei, adică ceea ce constituie propriu-zis credinţa şi prin ceea ce se deosebeşte şi ca esenţă, nu numai ca extensiune, de orice altă mărturie gnoseologică a conştiinţei.

Dl. Lucian Blaga a recunoscut că diferitele idei şi imagini ale spiritului se datoresc unor piese externe ale realităţii, care le pun în mişcare. D-sa a dat crezămînt astfel mărturiei conştiinţei noastre. Dar nu şi-a pus cîtuşi de puţin întrebarea căror cauze se datoreşte accentul de convingere şi de aderenţă totală la anumite *conţinuturi* cognitive. Simplei voinţe a subiectului nu se poate datora, căci adîncimea convingerii şi pasiunea aderenţei duc şi voinţa cu ele, sau voinţa nu le poate singură produce. Vreunui factor din organizaţia stilistică a spiritului iarăşi nu, căci dl. Blaga recunoaşte implicit că orice mişcare şi orice variaţie de mişcare din organizaţia noastră stilistică îşi are cauza în obiectivitate. Prin urmare numai în obiectivitate îşi poate avea cauza şi accentul de aderenţă şi adîncimea de convingere.

Iar întrucît, chiar după dl. Blaga, în religie își manifestă spiritul uman cea mai totală aderență la realitate, dar și cea mai adîncă convingere că ea este așa și nu altfel, urmează că realitatea obiectivă însăși produce credința și totala aderență religioasă. Ea trebuie să fie aceea care să acționeze printr-o astfel de lucrare asupra spiritului omenesc încît să se producă în el convingerea cea mai adîncă despre existența ei și să facă să se trezească în el aderența totalitară. În orice caz, printr-o altă putere, printr-o putere mult mai mare decît în toate celelalte cazuri trebuie să acționeze realitatea obiectivă asupra organizației stilistice subiective în cadrul religios. Astfel în cadrul conștiinței religioase experiența realității sau a presiunii ei e cea mai accentuată. Adîncimea supremă a conștiinței religioase înseamnă intensitatea supremă a experienței realității. Maxima experiență a realității ultime e trăită prin conștiința religioasă, iar întrucît cauza nu stă decît în obiectivitate, conștiinței religioase i se revelează cel mai puternic realitatea sau cea mai esențială latură a realității din cele posibile peste tot de revelat. Ceea ce experiază conștiința religioasă universală este însăși esența realității, posibilă peste tot de revelat omului. Dar nu o realitate indeterminată experiază conștiința religioasă, ci o realitate ultimă oarecum personală, interesată la destinul omului, revelîndu-i-se lui. Scăpărările acestea în care se descoperă esența realității ultime omului nu împrăștie misterul din jurul ei. Dar nu e mai puțin adevărat că nu în grosimea opacă și totală a unui mister, în sensul d-lui Blaga, experiază cea mai adîncă și mai universală conștiință umană realitatea, nu aceasta este mărturia ultimă și perfectă a conștiinței despre realitate.

Misterul și grația realității din urmă sînt experiate împreună, sînt fața cea mai adîncă sub care ne apare realitatea supremă. Nu experiența dubie și bănuielile unui filosof sau altul stau în contact cu realitatea în ultima ei esență, ci credința religiosă, ca mărturia cea mai neclintită și mai universală.

Cînd spunem că adîncimea convingerii religioase se datorește întîlnirii celei mai adînci regiuni a spiritului nostru cu cea mai puternică și mai esențială revelare a realității, nu explicăm credința numai din Revelație, ci și din subiect. Există în om un elan după realitate, cum recunoaște și dl. Blaga. Aceasta este poate cea mai adîncă esență a

omului. Dar elanul acesta singur pînă nu se întîlneşte cu realitatea ultimă, pînă nu i se descoperă, nu e credinţă, ci zbucium. Realitatea ultimă, care a sădit acest elan în om ca ultimă esenţialitate, nu e de conceput să nu fi dat şi posibilitatea de împlinire reală a lui. Dacă a sădit în om acest elan, înseamnă că ea însăşi îl vrea pe om să se apropie de ea. Satisfacerea acestui elan o realizează realitatea ultimă în cea mai mare măsură prin revelarea ei, care transformă zbuciumul omului în certitudinea existenţei şi a unei prezenţe tainice a ei.

Întrucît de cînd e omul există credinţă, de cînd este el a avut parte de Revelaţie. Umanitate fără credinţă nu e posibilă. Dar nici credinţă fără Revelaţie. Se cuprinde un adevăr atît în teoria inascenţii religiei, cît şi în teoria originii ei supranaturale, amîndouă completîndu-se.

Întrucît credinţa – deci şi Revelaţia – e de la început, ea se primeşte de la antecesori. Dar în acelaşi timp se produce în sens larg o permanentă Revelaţie, fiecare om experiînd în chip tainic presiunea realităţii ultime asupra conştiinţei sale. Din toate manifestările naturii şi sufletului, desprinde conştiinţa Revelaţia divinităţii. Întrucît aceasta nu se produce ca un fenomen detaşat de cele cosmice, animale, sociale, politice etc., s-au creat fel de fel de teorii care văd originea religiei în divinizarea forţelor naturii, ale vreunui animal, a societăţii, a şefului politic etc. În realitate experienţa religioasă distinge divinul de toate aceste fenomene, deşi poate face experienţa prezenţei şi a puterii lui în legătură cu toate acestea.

Nu intrăm aici în analiza acestei experienţe şi în reliefarea ei detailată în raport cu experienţele simple ale naturalului cosmic sau uman. Orice om religios cunoaşte deosebirea. În experienţa religioasă e o conştiinţă a prezenţei tainice a divinului. „Experienţa fundamentală religioasă este conştiinţa prezenţei divine ca ţîşnind prin conştiinţa despre lume“ (Scholz, Op. cit., p. 108).

La anumite intervale însă, cînd certitudinea religioasă slăbeşte şi revelarea perpetuă în sens larg nu apare ca suficientă, se produc revelaţiile mai accentuate, mai apăsate, care produc o intensificare a credinţei.

Un cuvînt vrem să spunem şi despre aderenţa totală a omului la religie pentru a accentua adecvaţia între convingerea universal-religioasă şi realitatea ultimă şi a preciza natura ei.

Filosofia existențială de azi a lămurit condițiile între care omul participă total la ceva, nerămînînd nici o regiune din ființa lui în indiferență. Omul participă total la ceea ce e dincolo de granița ființei sale, la ceea ce nu face parte din ceea ce stăpîneşte sau poate stăpîni el. Această filosofie a aratat că omul ca întreg se trezeşte la ceea ce este el propriu, intim (zu seiner Eigentlichkeit), adică la starea de *existență*, care e şi una de adevărată şi înfiorată cunoaştere a ceea ce este, numai cînd îşi dă seama de granița sa ca întreg şi de ceea ce-i dincolo de sine, adică de transcendența sa. Iar o realitate de graniță, de transcendență pentru om, este numai aceea care nu poate fi absorbită în cuprinsul său, sau dominată de el, ci rămîne cu adevărat în afară de el, ca un factor de strîmtorare, ca o opoziție ireductibilă şi suverană față de propria sa persoană.

O realitate la care omul participă numai cu rațiunea, aşadar fără vibrația întregii ființe, nu e experiată ca adevărată transcendență.

În lumina acestui criteriu, ideile metafizicii nu răsar din experiența, din mărturia conştiinței umane despre o întîlnire cu realitatea. Dl. Lucian Blaga n-a simțit nici o legătură cu realitatea în filosofia D-sale, ci totul i s-a arătat ca o construcție subiectivă, ca un joc fără răspundere, produs al stării de somnolență a spiritului. Dar greşeala D-sale este că a extins şi asupra religiei sentința aceasta. Religia însă angajează, chiar cum a recunoscut D-sa, totalitatea omului, ca dovadă că în cadrul ei ființa umană are cu adevărat experiența realității transsubiective, cum în filosofie nu o poate avea. În cadrul religiei omul are suprema conştiință a atingerii cu realitatea transsubiectivă. Înainte de-a ne îndoi de realitatea de care vorbeşte religia trebuie să ne îndoim de toate. Şi chiar de ne-am îndoi de tot ce cunoaştem, realitățile religiei au încă în favoarea lor temeiuri puternice.

Dar transcendența adevărată nu este experiată de om ca o simplă prezență indeterminantă, cum afirmă dl. Blaga. Transcendența nu e experiată de om ca transcendență decît cu condiția ca în acelaşi timp să experieze puterea ei de revendicare. O transcendență amorțită, inertă, automată, nu e experiată ca transcendență, căci cu toată vastitatea ei, omul i se simte superior, sau în orice caz vibrația totală față de ea nu are aici un rost. Dl. Blaga opune acestei puteri de revedincare a realității, caracterul ei de mister. Prin misterul ei ar ține pe om într-o

tensiune şi nelinişte, ar satisface deci condiţia de adevărată transcendenţă. Nu vrem să arătăm insuficienţa tezei D-sale printr-o simplă indicaţie spre anumite metafizici, cum e chiar şi a D-sale, care deşi vorbesc continuu de mister, nu sînt în stare să trezească o participare totală a omului. Numai cu o condiţie realitatea văzută ca mister trezeşte şi întreţine tensiunea unei infinite şi grave pasiuni în om. Această condiţie este ca în orice caz să fie exclusă posibilitatea de indiferenţă şi automatism a realităţii văzută ca mister şi să se conteze numai cu puterea şi cu intenţia ei revendicatoare.

Participarea totalitară, fiind o vibraţie adîncă şi pasionată, e întreţinută de sentimentul îngustării prin transcendenţă, spre deosebire de joc, care e manifestarea unei conştiinţe suverane, nepăsătoare, a unei iluzii a subiectului că el e totul, a unei somnolenţe care nu observă cutremurătoarea realitate de margine.

Transcendenţa însă ne îngustează nu prin vastitate de substanţă, căci spiritul nu se sperie de substanţă fie ea cît de vastă. Ea ne îngustează prin revendicare. Prin puterea ei de revendicare se ridică mai presus de spiritul nostru. Prin aceasta transcendenţa este adevărată transcendenţă. Iar aceasta e o putere de natură spirituală, un cuvînt de la spirit la spirit. Prin puterea de revendicare realitatea transsubiectivă se descoperă omului nu ca ceva inferior caracterului său de persoană, ci ca ceva superior.

De altfel constatăm şi în situaţiile imanente că singurul factor care revendică pe om, îl strîmtorează şi îl face să ia atitudine totalitară este persoana semenului. Toate celelalte părţi de natură lasă multe regiuni din el indiferente, faţă de toate se simte suveran, oarecum într-o situaţie superioară, de joc, nici una din ele nu-l strîmtorează cu adevărat, nu i se descoperă ca transcendenţă adevărată, nu-i angajează iubirea şi ura.

Numai pe linia unor însuşiri asemănătoare experiază omul în religie realitatea transsubiectivă care îl angajează totalitar.

Dar pe cînd revendicarea persoanelor umane ni se descoperă ca limitată, deşi totală, revendicarea realităţii divine are un caracter absolut, angajîndu-ne cu o infinită fervoare.

Cauza stă, conform unor evidenţe pe care oricine şi le poate uşor lămuri, pe de o parte în experierea suveranităţii supreme a divinităţii,

iar pe de alta, în legătură cu aceasta, în convingerea că însuşi destinul propriu al nostru atîrnă de raportul cu divinitatea.

Astfel participarea totală a fiinţei umane în religie se bazează pe suprema experienţă a întîlnirii cu realitatea transsubiectivă ultimă, realitatea aceea revelîndu-se conştiinţei implicit ca avînd o putere de revendicare absolută asupra omului – deci un caracter superior automatismului şi naturii constante – şi această revendicare exercitîndu-se asupra lui în scopul salvării sale eterne. Aceasta e faţa minimă sub care se revelează omului realitatea ultimă. Şi aceasta e cea mai sigură dintre întîlnirile omului cu realitatea. Lucrul minim şi cel mai sigur pe care îl ştim din realitate este nu simplu misterul ei, ci misterul şi graţia sau misterul şi blestemul ei (după cum se conformă omul sau nu revendicării ei), iar graţia şi blestemul înseamnă excluderea automatismului şi indiferenţei, sau caracterul personal, care singur salvează pe de altă parte misterul acelei realităţi.

Dacă n-ar fi o presiune dinafară asupra conştiinţei umane de la o realitate de acest caracter superior automatismului şi substanţei inerte, omul n-ar putea avea această conştiinţă a transcendenţei revendicatoare. De bună voie, din sine, omul nu face şi nu produce experienţa unei transcendenţe adevărate, dată fiind tendinţa egoistă şi orgoliasă a lui de-a reduce totul sub stăpînirea sa. Experienţa transcendenţei adevărate e dovada prezenţei transcendenţei adevărate, revendicatoare, voluntare, asemănătoare persoanei semenului, dar infinit superioare ei. (Motivul cel mai serios al d-lui Blaga pentru inadecvaţia cunoştinţelor noastre cu realitatea, este voinţa realităţii ultime de-a ne înşela ca să nu o putem cunoaşte. Dar chiar prin acest *motiv* dl. Blaga arată că realitatea ultimă are un caracter personal şi prin urmare convingerea umană despre acest caracter nu e inadecvată. Nici o explicaţie a inadecvaţiei nu poate infirma adecvaţia convingerii despre caracterul personal al realităţii ultime. Dacă este vreo inadecvaţie are cineva interes să o cauzeze. Altfel, dacă nu e decît o realitate automată, în continuitate cu ceea ce e în noi natură, nu poate exista o inadecvaţie. Aceasta nu înseamnă, se înţelege, că însuşirea personală a realităţii ultime implică numaidecît inadecvaţia cunoştinţelor şi convigerilor noastre.

Să mai observăm că dl. Blaga îşi bazează afirmaţia despre inadecvaţie pe o premisă nedemonstrată şi nedemonstrabilă din punctul de vedere al filosofiei D-sale: pe o anume concepţie despre realitatea transsubiectivă, în speţă despre Marele Anonim, despre care D-sa pe de altă parte susţine că nu ştim nimic sigur. Atunci de unde ştie că ideile noastre sînt inadecvate cu realitatea?

Pe ce se întemeiază?

Pe mărturia conştiinţei nu, căci conştiinţa ne spune tocmai contrariul. Iar cînd se refuză şi mărturia conştiinţei, nu mai avem nici un sprijin pentru afirmările noastre.

Cu acestea am evidenţiat cîteva consideraţiuni care ridică, socotim, adevărul celor cîteva elemente comune ale religiei mai presus de toate adevărurile afirmate de conştiinţa umană.

Dar totodată ne-am apropiat de problema adevărului religiei creştine.

VI. Adevărul Creştinismului

Am ridicat, credem, mai presus de orice îndoială adevărul unui minim fond comun al tuturor religiilor, prin urmare şi al creştinismului. Întrebarea care se iveşte acum, se referă la adevărul a ceea ce au în plus diferitele religii, inclusiv creştinismul.

Dacă privim mai de aproape la ceea ce au în plus toate religiile necreştine pe de o parte şi la ceea ce are în plus creştinismul pe de alta, observăm o deosebire radicală. Tot ce au în plus religiile necreştine e sau orgie de mituri, sau o înviorare într-o formă sau alta a aceluiaşi fond minim care constituie convingerea religioasă universală. Nici miturile greco-romane de pildă, nici revelaţiile divinităţii prin persoana istorică a lui Buddha, Lao-ţzî sau Mohamed, nu afirmă o sporire radicală a Revelaţiei divine. Miturile sînt tălmăcirile omeneşti ale aceluiaşi fapt religios fundamental, iar revelaţiile prin diverse persoane istorice sînt o înviorare a conştiinţei aceleiaşi revelaţii generale, sau o precizare într-un fel sau altul a voii divine manifestată prin aceeaşi revelaţie. Nici miturile, nici revelaţiile prin persoane istorice nu afirmă esenţial o venire mai aproape a divinităţii, o etapă radical nouă în comuniunea dintre divinitate şi om, de care vorbeşte orice religie. Conştiinţa umană nu afirmă un adevăr în plus în nici una din religiile necreştine. Despre mit ea îşi dă seama că e o plăsmuire umană, fiind răsărit din străduinţa de-a prinde într-o imagine faptul fundamental al divinităţii şi al revelaţiei ei. Conştiinţa umană nu plasează într-un moment istoric precis apariţia divinităţii printr-un erou mitic sau prin altă înjghebare. De obicei mitul e o ipostaziere prin fantezie a unei puteri divine manifestate prin natură cu regularitate constantă, deci o exprimare poetică şi ipostaziată a conştiinţei despre revelaţia generală, cînd nu e numai o ipostaziere a unei puteri din natură sau a unei însuşiri personale.

Nu numai că miturile nu aduc ceva nou peste faptul revelaţiei generale, ci chiar îl aburesc. Mitul fiind contribuţia subiectivităţii omeneşti la faptul revelaţiei generale, sau forma în care se sileşte aceasta să redea conştiinţa revelaţiei, de obicei poartă toate amprentele nivelului spiritual al colectivităţii respective. Despre mituri, ca moduri de sesizare şi de tălmăcire a faptului fundamental al revelaţiei, s-ar

putea concede că sînt produsul unor stiluri omeneşti de gîndire şi de intuiţie. Ele de fapt sînt mai mult văluri aşternute peste revelaţie, decît clarificări ale ei.

Miturile sînt produsul conştiinţei despre distanţa între om şi divinitate. Cînd omul nu mai simte atît de viu prezenţa şi iniţiativa divinităţii întru a se revela, fantezia îşi exaltă nestingherit aviditatea ei *creatoare*. Să observăm că miturile se înmulţesc în fazele de decădere ale religiilor, sau că numărul lor e mai mic acolo unde domină conştiinţa revelării divinităţii printr-o persoană istorică. La mahomedani, la chinezi, la budişti miturile sînt extrem de puţine în raport cu religia hindusă sau greco-romană, iar la acestea s-au înmulţit pe măsura slăbirii conştiinţei despre revelarea divinităţii prin iniţiativă proprie. Din orgia miturilor cîte o religie e scăpată printr-o nouă *revelaţie* a divinităţii prin intermediul unei persoane istorice.

Putem distinge aşadar la religiile necreştine două trepte:

1) Religii în care conştiinţa revelaţiei divinităţii şi deci a voii ei este foarte slăbită şi tulbure. În ele se produc miturile cu nemiluita;

2) Religii în care constiinţa revelaţiei divinităţii – şi aceasta înseamnă revelaţie prin persoane istorice – e mai intensă şi deci ideile despre divinitate sînt mai clare. În acestea miturile nu prea înfloresc.

Conştiinţa mai intensă a revelaţiei divinităţii înseamnă însă mărturia mai clară, mai puternică, mai adîncă despre prezenţa divinităţii, despre strîmtorarea ce o impune subiectivităţii. În aceste cazuri eul se sfieşte să construiască de la sine tălmăciri ale realităţii ultime, odată ce această realitate s-a vădit ea însăşi aşa cum e.

Creativitatea mitică şi conştiinţa intensă a apropierii divinităţii sînt două stări aproape contradictorii. În cea dintîi grăieşte netemătoare, simţindu-se la largul ei, subiectivitatea; în a doua e ascultată cu sfială realitatea obiectivă însăşi. Creativitatea mitică slăbeşte răspunderea şi participarea totalitară; ea e într-o mare măsură un joc. (Miturile sînt adesea şi ipostazieri ale forţelor inferioare, demonice, din conştiinţa distanţei divinităţii). Conştiinţa prezenţei divine are trăsăturile cu totul opuse. Dacă privim bine lucrurile, observăm faptul curios că miturile sînt sau produsul unei omeniri degenerate, sau titlul de mîndrie al unei intelectualităţi în care a slăbit conştiinţa despre contactul cu realitatea ultimă. Triburile degenerate, sau poezia şi filosofia greco-romană din

epoca de decadenţă, rivalizează în bogăţia de mituri. În general poporul, care păstrează credinţa, e mai conservativ, nu e cuprins atît de uşor de frenezia creatoare de mituri, căci această frenezie e însoţită la intelectual de conştiinţa relativităţii oricărei credinţe şi imagini despre zei. Peste tot unde sporeşte mitomania, e semnul unei slăbiri a conştiinţei despre prezenţa îngustătoare şi autorevelatoare a realităţii ultime. Mitul e mai mult sau mai puţin golul acoperit cu imaginaţia iresponsabilă a subiectivităţii umane, fie din nevoie, ca la primitivi, fie din orgoliu, ca la cei ce vor să fie numaidecît înţelepţi. El e opusul realităţii. (Desigur că o asemenea prezentare a opoziţiei între mit şi realitate e puţin cam îngroşată, dar în esenţă e justă). Mitul e basm, cum au tălmăcit vechii traducători ai Sf. Scripturi acest cuvînt grecesc, folosit de Sf. Apostol Pavel în epistolele pastorale.

În capitolul precedent arătam că participarea totală a omului la ordinea propovăduită de religie se explică din faptul că omul religios face experienţa adevăratei sale transcendenţe, care îl transpune în vibraţia răspunderii şi în situaţia să-şi dea seama despre ceea ce este el propriu. Iar transcendenţa înseamnă realitatea care-l limitează, îl face să-şi vadă graniţele. Din cele spuse e vădit că mitomania provine dintr-o estompare a conştiinţei transcendenţei şi deci a limitelor proprii. Mitul nu e o trăire vibrantă şi responsabilă în faţa realităţii divine. Mitul e o slăbire a religiozităţii.

Poate dl. Blaga ar spune: ce importă faptul că unde e puternică conştiinţa revelaţiei, e mai intensă conştiinţa prezenţei şi iniţiativei realităţii ultime? Şi acolo omul este tot aşa de mult robul iluziei, ca şi acolo unde se îndeletniceşte cu creare de mituri.

Dar o cugetare scrupuloasă nu poate trece peste diferenţele cu care i se prezintă conştiinţa umană, nivelîndu-le în favorul uneia sau alteia din ele. Dacă într-un caz fiinţa umană se manifestă, neoprită de conştiinţa sfielnică a realităţii divine îngustătoare, în crearea de mituri cu privire la acea realitate, iar în alt caz se mărturiseşte oprită de la asemenea libertinaj de experienţa intensă a prezenţei realităţii divine, trebuie să fie o cauză mai adîncă decît bunul plac, sau decît stilul de pildă. Greco-romanii sau germanii au trecut de la frenezia creatoare de mituri la sobrietatea credinţei creştine; deci cauza nu a putut fi stilul etnic.

Noi am văzut, în urma analizelor din capitolul precedent, că mărturia conştiinţei trebuie primită aşa cum se prezintă. Cînd această conştiinţă mărturiseşte o atingere intensă cu realitatea, această mărturisire vine dintr-o reală presiune a realităţii asupra ei. Altă dovadă despre realitatea transsubiectivă nu avem decît în mărturia conştiinţei. Conştiinţa transcendenţei sale adevărate, care îl îngustează în tendinţele sale de egoism şi de somnolenţă individualistă, nu o poate produce omul din sine, ci ea provine numai dintr-o reală experienţă a aceleia. Conştiinţa miturgică mărturiseşte despre latitudinea ei creatoare de mituri, deci despre nestingherirea ei de către realitatea divină, despre distanţa dintre ea şi acea realitate. Conştiinţa adînc religioasă mărturiseşte înfiorată despre experienţa realităţii ultime. Le vom da dreptate amîndurora, pentru că aşa este onest şi numai aşa se poate. Cea dintîi va avea satisfacţia creativităţii în gol şi nemulţumirea continuă cu ea. A doua va avea satisfacţia realităţii, care i se prezintă mai bogată şi mai profundă decît toate închipuirile sale posibile.

Dar să trecem acum la creştinism. Cum am văzut, el se distinge radical nu numai de religiile miturgice, ci şi de cele dominate de conştiinţa unei revelaţii speciale printr-o persoană istorică.

Prin plusul pe care îl afirmă, el atestă despre o sporire esenţială a Revelaţiei divine. Cîtă vreme celelalte religii, care se prevalează de o revelaţie specială, nu o înţeleg esenţial ca o venire mai aproape a lui Dumnezeu către om, creştinismul se prezintă ca o întregire reală şi maximă posibilă a Revelaţiei. În creştinism Dumnezeu nu-şi descoperă numai o seamă de porunci noi, ci El însuşi devine om ca oamenii, un Tu al fiecăruia dintre noi, intrînd astfel în comuniunea perfectă şi directă cu noi, pe cîtă vreme în toate celelalte religii cu revelaţie specială, El rămîne tot la spatele unui om, care vorbeşte în numele lui Dumnezeu. În celelalte religii cu Revelaţie, Dumnezeu nu devine ins între inşii omeneşti, ci rămîne mai presus de relaţiile directe dintre aceştia, angajînd doar pe unul dintre ei să vorbească în numele Lui. Oamenii nu întîlnesc pe Dumnezeu însuşi ca un Tu din mijlocul lor, ci tot numai pe un om trimis de El.

Pentru oricine priveşte cu seriozitate acest fapt creştinismul se prezintă ca o religie cu totul deosebită şi putem spune ca stînd singură pe a treia treaptă superioară în ce priveşte conştiinţa apropierii

realităţii divine, deci ca singura religie dominată de conştiinţa unei sporiri – pînă la ultima măsură – a Revelaţiei divine, fără ca să iasă prin vreun element nou din definiţia generală a religiei.

În fond religiile mitice înfăţişează spălăcit şi tulburat fondul esenţial al religiei. Ele sînt forme întunecate, decăzute ale religiei. Popoarele acelor religii simt că religia ar avea să le dea ceva, dar nu e în stare să le dea în mod deplin. *Părintele cel mare* s-a supărat pe oameni şi s-a depărtat.

Religiile *revelaţiilor* istorice nu înfăptuiesc nici ele deplinătatea ideii religiei, nu se înfăţişează ca realizări satisfăcătoare a raportului dintre divinitate şi om, ţintă spre care tinde atît divinitatea, odată ce e lucru sigur că ea e interesată de destinul omenesc şi se revelează îndeobşte omului, cît şi omul, dată fiind setea omenească universală după legătura cu divinitatea şi după salvarea sa prin ea.

Odată ce am demonstrat în capitolul precedent adevărul religiei în general, adică faptul că Dumnezeu se revelează cu adevărat omului şi are o preocupare de acesta, adevărul creştinismului, ca realizare deplină a acestei tendinţe divine, rezultă cu necesitate. Sau convingerea omenirii despre revelarea divinităţii e o iluzie universală (ceea ce este imposibil, chiar logic imposibil, căci atunci tot ce cunoaştem pe baza mărturiei conştiinţei e o iluzie şi nu mai e altă alegere decît scepticismul absolut şi absurd), sau nu e o iluzie şi atunci divinitatea trebuie să realizeze odată deplin voinţa ei de revelare, de manifestare integrală a grijii sale de om.

Religia în general nu se poate baza pe o iluzie, chiar dacă e considerată numai ca ceea ce o prezintă dl. Blaga, ca o expresie a necesităţii de autototalizare şi autodepăşire a fiinţei umane. Această autototalizare şi autodepăşire ce se realizează, după dl. Blaga, numai prin religie, nu s-ar putea urmări fără credinţa în realitate şi în revelaţia divinităţii. Iar dacă această autototalizare şi autodepăşire e o necesitate a fiinţei umane, constatăm că această necesitate nu se poate realiza fără certitudinea despre existenţa şi revelaţia divinităţii. E o necesitate care nu s-ar putea satisface prin conştiinţa că revelarea divinităţii e o iluzie. Arta, metafizica şi ştiinţa, n-au lipsă de această certitudine. Dar ele nici nu exprimă cea mai principală necesitate a fiinţei umane, aceea de autototalizare şi autodepăşire. Prin urmare e

locul să ne întrebăm: e posibil ca cea mai capitală necesitate a ființei umane, aceea fară de a cărei realizare omul nu s-ar mai putea totaliza și depăși, ci ar decădea și s-ar destrăma, să fie avizată la o iluzie, la o autoînșelăciune? Această realitate profundă a ființei umane e posibil să nu fie reflexul unei realități obiective nemincinoase?

Dar dacă omul se autototalizează numai prin conștiința prezenței și a revelării divinității, creștinismul, e religia care înfățișează apropierea și revelația lui Dumnezeu în gradul cel mai lămurit și mai deplin, se arată ca răspunzînd în modul cel mai perfect necesității de autototalizare și autodepășire a omului.

Dl. Blaga, punînd religiile pe aceleași plan în ce privește valoarea lor, a greșit chiar din punctul D-sale de vedere. Unde conștiința revelației e slăbită și întunecată, religia însăși fiind slăbită, autototalizarea nu se mai poate realiza satisfăcător. Unde sporesc miturile din conștiința distanțării divinității sau din relaxarea credinței, ca la unii filosofi de pildă, autototalizarea nu se mai înfăptuiește. (În contrazicere cu recunoașterea faptului că numai prin religie se autototalizează și autodepășeste omul, deci prin credința în revelație, sistemul d-lui Blaga e dominat de ideea că rolul covîrșitor îl are în destinul omului cunoașterea și nu etica. Prin cunoaștere se împlinește destinul omului. Sistemul D-sale e chiar opus eticii, precum vom arăta poate amănunțit. Dar atunci filosofia este cea prin care se autotolizează și se autodepășește omul. Desigur că dl. Blaga se gîndește mai mult la religiile creatoare de mituri, acordîndu-le acestora locul prim pe scara religiilor. A se vedea preferința D-sale pentru hinduism și ciuda pe creștinism că nu e favorabil orgiei de mituri. Însă noi am văzut că înmulțirea miturilor e un semn de slăbire a religiei, a conștiinței revelației divine).

Atît Dumnezeu cît și omul tind prin urmare spre o apropiere maximă, spre o comunicare integrală, deci spre o autorevelare deplină a lui Dumnezeu.

Ființa umană vine la starea de totalizare și de conștiință a ceea ce este, la tonalitatea gravă și majoră a trăirii responsabile, numai cînd își dă seama de granița, adică de transcendența sa adevărată, ne spune filosofia existențială. Din anumite dezvoltări anterioare am văzut că transcendența adevărată nu și-o simte omul decît în experiența

divinităţii cu capacitate revendicatoare, deci numai într-o divinitate care i se revelează şi prin aceasta îi îngustează tendinţele de infinită dar iluzorie extensiune hegemonică, făcîndu-l să o simtă apropiată şi poruncitoare, iar pe sine subordonat şi revendicat. Am văzut prin urmare că numai o divinitate care, pe lîngă revelaţie, indică experienţei umane un caracter personal, are această putere de revendicare, de îngustare asupra omului.

Atît revelarea deplină a divinităţii cît şi manifestarea caracterului personal al ei se realizează deodată în creştinism, prin păşirea lui Dumnezeu ca om între oameni. De altfel persoana este realitatea obiectivă care ni se impune mai copleşitor ca atare. Diferitele lucruri le poate declara o filosofie subiectivistă mai uşor ca produse ale spontaneităţii conştiinţei, dar persoana altuia ni se impune mai mult decît orice ca ceva ce nu stă în puterea noastră, cu o *asprime a realului*. Caracterul de persoană dă un spor de revelare unei realităţi obiective.

Cîtă vreme divinitatea rămînea în abisul ei inimaginabil, lipsa unei experienţe a prezenţei ei mai copleşitoare, prin revelarea deplină şi în formă personală, lăsa omului latitudinea unei desfăşurări a egoismului şi a orgoliului său creator de mituri. Omul putea luneca uşor de sub puterea lui Dumnezeu care îl cheamă la răspundere, croindu-şi închipuiri care îi conveneau lui despre voia lui Dumnezeu. Dumnezeu îşi actualizează puterea asupra omului şi-l face să-şi simtă graniţa şi să se autototalizeze într-o viaţă de răspundere numai venind aproape de el. Dar şi iubirea şi ajutorul Său se manifestă întregi numai cu acest preţ.

Dumnezeu a devenit o persoană istorică, şi de atunci realitatea Lui e experiată cu o intensitate ce depăşeşte orice altă certitudine. Cum s-ar explica certitudinea apostolilor că Dumnezeu e cu ei, dacă nu prin o experienţă a realităţii divine în imediata lor apropiere? Cum s-ar explica Evangheliile, care în scrisul lor onest, neprefăcut, simplu, zugrăvesc persoana cu adevărat dumnezeiască şi în acelaşi timp şi omenească a lui Iisus,dacă nu prin contactul apostolilor cu o realitate aşa cum o descriu, adică dumnezeiască? Cum s-ar explica moartea tuturor apostolilor şi a milioanelor de martiri, ca şi certitudinea miliardelor de oameni de atunci încoace, decît printr-o venire a lui Dumnezeu prin Iisus Hristos în sfera de experienţă tainică a fiecăruia?

Cît n-am mai putea înmulţi asemenea întrebări, care nu e permis să fie bagatelizate cu o ridicare din umeri! Analizele noastre din capitolul despre adevărul religiei ne-au aratat că certitudinea aceasta a conştiinţei nu se explică decît din experienţa realităţii corespunzătoare.

Citeam de curînd într-un ziar observaţia, că pe cînd armata engleză îşi botează vapoarele şi escadrilele sale aviatice cu nume mitologice, armata germană şi le botează cu numele eroilor căzuţi, iar acest fapt dă o forţă deosebită ostaşilor. Prin faptul că acei eroi au trăit în istorie în mod precis, pe de o parte eroismul lor se arată ca real şi deci ca posibil de imitat, iar pe de alta ei exercită şi un fel de poruncă de revendicare asupra sufletelor ostaşilor. Aceştia se simt îndemnaţi, obligaţi la fapte eroice, strîmtoraţi în tendinţele egoiste. Numele mitologice nu obligă la nimic. Omul îşi dă seama că eroismul lui Achile e o simplă plăsmuire poetică, deci prin faptul că e închipuit mitic se arată mai mult imposibilitatea lui. Omul nu are în mit o poruncă, un mijloc de autodepăşire a egoismului şi de autototalizare a puterilor sale, ci un pretext de visare poetică iresponsabilă.

Această simplă indicaţie arată că a pune pe Iisus Hristos în rînd cu Marduk, care nici măcar n-a fost închipuit ca om, şi a adăuga că aceste două religii au aceeaşi valoare, cum a făcut dl. Blaga, – este o imensă eroare.

Dar puterea de revendicare a lui Iisus Hristos e uriaşă, e totalitară nu numai prin faptul că El a murit bărbăteşte din iubire pentru noi şi ne dă o pildă de puritate morală, ci şi prin faptul că e Dumnezeu şi ca atare obligă orice conştiinţă în mod absolut. Iar pe de altă parte, prin faptul că Iisus Hristos n-a sfîrşit de-a exista încheindu-şi viaţa pămîntească, ci, înviat şi aşezat de-a dreapta Tatălui, la cîrma lumii, ne revendică de acolo ca un Dumnezeu ce ne va judeca după faptele noastre.

Prin faptul că a trăit în istorie şi a fost Dumnezeu, ştim desigur că există şi acum, şi ştim care este voia Lui.

Cînd realitatea divină e aşa de aproape şi aşa de poruncitoare, cînd o ştim cum e şi ce vrea (importă cum e, ca premisă pentru conduita noastră, căci prin aceasta ne dobîndim mîntuirea, nu cum e, pentru a satisface curiozităţile cognitive), nu mai e loc pentru mituri.

Cu o adorabilă nedumerire dl. Blaga a privit înciudat la creştinism, după ce a contemplat cu încîntare hinduismul şi apoi a învinovăţit copilăreşte Europa creştină că nu e propice creării de mituri. D-sa n-a înţeles cauza. A crezut că faptul se datoreşte numai îngustimii de suflet a Bisericii creştine. Cine are însă realitatea, nu mai simte nici o plăcere pentru surogate. E prea puternică experienţa realităţii divine şi prea clară fiinţa şi voia ei în ce ne priveşte pe noi, prea serioase îndatoririle pe care ni le impune ea, ca să mai recădem în zugrăvelile copilăreşti, cu mult inferioare şi prea naive în raport cu modul în care acestea ni se prezintă. Europa creştină se află în epoca de maturitate a spiritului, avînd de rezolvat problemele cele mai serioase ale umanităţii. Ea a depăşit de mult epoca de somnolenţă copilăroasă a Asiei.

Dumnezeu întrupat ca om a pus în lumină însemnătatea capitală a omului. Dacă însuşi Dumnezeu se face om şi se răstigneşte pentru el, trebuie că omul e lucru mare. Datoriile infinite şi nemărginit de serioase ale comuniunii, problema rezolvării inegalităţilor şi distanţelor sociale, au fost puse pe tapet abia prin creştinism, şi în treptata lor soluţionare stă misiunea culminantă a omenirii, iar starea întrezărită la capătul acestei soluţionări – poate niciodată realizabilă deplin pe pămînt – reprezintă fericirea adevăratului Paradis. (Pentru dl. Blaga paradisiacul e simplă naivitate iniţială, nu maturitate în iubire, cîştigată prin asprele lupte ale omului cu sine însuşi).

Din ce trece timpul, creştinismul se dovedeşte tot mai actual, tot mai corespunzător cu problemele vieţii omeneşti. Din ce se înmulţeşte omenirea, din ce problemele convieţuirii şi repartiţiei bunurilor se îngreunează, din ce se îndeseşte omul lîngă om şi faţa semenului ne strîmtorează mai de aproape şi datoriile faţă de el ni se impun mai poruncitor, cerîndu-ne o eroică abdicare de la egoism, creştinismul se luminează ca tot mai actual şi ca singura învăţătură şi putere capabilă să răspundă timpurilor. Mai mult chiar, numai în lumina creştinismului înţelegem de ce omenirea e silită să se înmulţească şi de ce e un păcat să ne opunem acestei dezvoltări sau să căutăm să o împuţinăm cu mijloace violente. Dumnezeu vrea să ne silească a ne înălţa la adevărata dragoste de om şi la suprema abnegaţie, înainte de a ne trece la altă viaţă.

Dar e departe de noi gîndul de-a ne încumeta să expunem în cadrul acesta restrîns toate feţele creştinismului şi toată adîncimea acestor feţe, cu reliefarea adevărului cuprins în ele. Am schiţat numai cîteva linii care, sugerînd mai mult această bogăţie şi profunzime, au pus totuşi suficient în lumină adevărul credinţei în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel întrupat. De va fi necesar vom mai reveni. Cît de săracă este, în raport cu creştinismul, filosofia d-lui Blaga, întemniţată în eul ce-şi toarce în jurul fiinţei proprii firul nesfîrşit şi fără rost al iluziilor! O filosofie trebuie să se apropie de problemele mari ale vieţii, dînd răspunsuri egale cu seriozitatea lor. Unde sînt răspunsurile d-lui Blaga la atîtea feţe şi probleme ale vieţii, de care se ocupă atît de magistral religia creştină?

*

Renunţînd la alte dezvoltări, dăm ca încheiere a acestui capitol următoarele cuvinte adresate, la sfîrşitul anului şcolar 1941/42, tinerilor absolvenţi ai Academiei teologice *Andreiane*, care vor lua mîine asupra lor marea îndatorire a misiunii preoţeşti:

Iubiţi absolvenţi,

Nu vrem să lăsăm a trece nici acest ultim moment de împreună petrecere, fără să Vă mai dăm un îndemn. Pentru nici un timp de pînă acum nu s-a potrivit atît de bine cuvîntul Sf. Apostol Pavel către Timotei:

„Propovăduieşte cuvîntul, stăruieşte cu timp şi fără timp... dînd necontenită învăţătură, căci va veni o vreme cînd nu vor mai suferi învăţătura sănătoasă, ci, dornici să-şi gîdile auzul, îşi vor grămădi învăţători după poftele lor şi-şi vor întoarce urechile de la adevăr şi se vor îndrepta către basme“ (II Tim. 4, 3). Iar conţinutul propovăduirii recomandat de Ap. Pavel atît de stăruitor, pentru a-l opune basmelor care gîdilă urechile, este Iisus Hristos. „Căci în El locuieşte trupeşte, toată plinătatea dumnezeirii“ (*Colos*. 2, 9).

Într-adevăr, astăzi, în numele filosofiei sau al intereselor politice şi sociale rău înţelese ale neamurilor, se propovăduiesc fel de fel de

mituri, sau basme, cum traduce textul românesc al Scripturii acest cuvînt al Ap. Pavel.

Mulţi inşi pledează azi pentru înlocuirea realităţii lui Dumnezeu aşa cum ni s-a revelat şi dăruit în Iisus Hristos, cu anumite mituri care n-au nici un conţinut, ci sînt simple plăsmuiri înşelătoare.

Aceştia vor ca lumea să părăsească puterea şi ajutorul real al lui Dumnezeu dat nouă în Iisus Hristos şi să îmbrăţişeze o himeră, care la o privire mai de aproape se vădeşte a nu cuprinde nimic.

În Iisus Hristos Dumnezeu a ieşit din abisul inimaginabil şi inaccesibil, venind aproape de noi, cu toată puterea Lui de ajutor şi de dragoste, făcîndu-ne să simţim şi puţinătatea noastră dar şi mărirea Lui. Aceasta nu convine celor ce nu vor să se simtă stingheriţi în orgoliul lor de prezenţa lui Dumnezeu cel revelat. Ei ar vrea ca Dumnezeu să nu se fi revelat, fie pentru a-şi fixa ei înşişi, potrivit orgoliului lor, norma de comportare, lucrînd cum vor ei, nu cum vrea Dumnezeu, fie pentru a putea declara pur şi simplu că Dumnezeu nu există, în care caz omul iarăşi s-ar simţi cu patimile proprii la largul său.

Dumnezeu are putere efectivă asupra egoismului nostru intelectual sau trupesc numai dacă a venit aproape de noi şi dacă rămîne aşa, făcîndu-ni-se accesibil într-o persoană istorică, pe care cei ce-au stat în preajma ei au experiat-o ca Dumnezeu şi ne-au dat tuturor mărturie despre aceasta cu preţul vieţii lor. Dumnezeu are putere să ne facă să credem cu adevărat în El şi crezînd să ne schimbăm viaţa după voia Lui numai dacă acea persoană istorică în care s-a încorporat rămîne în veci înviată din morţi şi înălţată la dreapta Tatălui, stînd în legătură cu noi, urmărind faptele noastre şi aşteptîndu-ne la o nouă întîlnire faţă către faţă, în ziua judecăţii celei mari, cînd vom avea să-i dăm socoteală de toate.

Dumnezeu, dacă e Dumnezeu cel mare şi puternic, care nu admite să fie batjocorit, e firesc să nu fi rămas într-o situaţie care să-l pună la discreţia oricărei făpturi, ci să fi făcut astfel încît să se schimbe raportul, să se simtă făptura la ordinele Lui şi desigur şi lîngă iubirea Lui.

El ne-a devenit deci realitate apropriată, nemailăsînd loc pentru jocuri de fantezie, pentru basme, cu dezastroase urmări etice, în legătură cu existenţa şi cu voia Lui.

Viaţa omului pe pămînt numai cu această condiţie a putut deveni serioasă. Dacă toată viaţa omului în lume şi în special întreaga problemă divină se reduce la un pretext al construirii de basme, dacă Dumnezeu nu vine aproape, dîndu-ne certitudinea acestei apropieri şi a obligaţiilor ce ni le impune, viaţa noastră nu are nici un temei de seriozitate.

Un basm croit de mintea mea, pe lîngă păstrarea conştiinţei că e simplu basm, nu-mi poate impune nici mie, nici altora o riguroasă linie etică în viaţă.

Iar dacă în general despre Dumnezeu nu se poate şti nimic sigur, ci tot ceea ce spune orice religie sau gîndire despre El nu e decît un basm, viaţa omenească îşi pierde criteriul sigur al unei norme morale şi certitudinea despre existenţa principală a vreunei obligaţii.

Mitul e volatizarea lui Dumnezeu şi subminarea oricărei etici, înlocuind credinţa, seriozitatea vieţii şi ordinea cu anarhia orgoliilor manifestate pe plan intelectual sau practic.

Mitul e construcţia omului, fiind determinat de impulsiunile lui, sau în orice caz amestecat cu acestea. El e o revelaţie săvîrşită de om şi de aceea chiar cînd acesta afirmă că prin el descoperă ceva din realitatea divină, în fond nu descoperă decît ceva din fiinţa proprie, un dor mai mult sau mai puţin nobil al său. Mitul fiind o construcţie a orgoliului omenesc, aproape orice ins îşi construieşte mitul lui, ceea ce desfiinţează posibilitatea oricărei comuniuni, ce se bazează pe credinţa comună.

Iisus Hristos e auto-revelaţia deplină a lui Dumnezeu. Prezenţa dumnezeirii din El nu e o închipuire omenească, ci o realitate masivă pentru toţi cei ce-au stat fără prejudecăţi aproape de El şi pentru toţi cei ce le ascultă mărturisirea sau citesc Evangheliile din care persoana Lui, neputînd fi rodul unei măestrite elaborări mintale, se înalţă pe deasupra a tot ce poate fi persoană pur pămîntească. Evangheliile nu pot fi explicate altfel decît ca scrise sub impresia covîrşitoare a unei fiinţe care n-a fost numai om, ci şi Dumnezeu.

Prin Iisus Hristos ştim sigur că Dumnezeu e realitate, ştim sigur cum e Dumnezeu, ştim sigur ce vrea El de la noi, ştim sigur că El e aproape de noi şi că ne aşteaptă la judecata cea mare. Noi trăim în certitudinea realităţii, nu în nesiguranţele închipuirilor proprii. Noi trăim din încrederea neclintită în ajutorul dumnezeiesc şi din conştiinţa absolută a obligativităţii noastre în faţa voii descoperite a lui Dumnezeu, nu din probabilităţile ideologiilor proprii, în care singura forţă certă, dar lipsită de echilibru şi de rezistenţă în încercări, este orgoliul individualist alimentat de pasiuni.

Un Dumnezeu care nu s-a revelat, ci e o imagine construită de om după cum îi convine lui, este un idol. În plăsmuirea construită de om e plasat totdeauna ceva din lumea creată, un element al lumii pe care omul îl îndumnezeieşte. Numai revelaţia apropie de om ceva cu totul de dincolo de lume, adică divinitatea. Mitul, cuprinzînd în figura lui ceva din lumea creată, înalţă spre închinare idoli. Mitul şi idolul ţin împreună şi unde este el nu este realitatea lui Dumnezeu. Avînd pe Dumnezeu real în Iisus Hristos, noi nu ne putem face idoli din ceea ce convine intereselor şi poftelor noastre individuale sau colective, idoli pe care să-i servim cu uitarea de Dumnezeu. Cei cărora s-a descoperit Dumnezeu în toată realitatea sa nu mai au nici o plăcere să-şi construiască dumnezei după pofta inimii lor. Aşa se explică de ce Europa creştină, stăpînită de certitudinea prezenţei reale a lui Dumnezeu în Iisus Hristos, s-a ridicat peste efervescenţa haotică a Asiei constructoare de mituri la infinit, virtualitate după care tînjesc uneori şi inşi dintre noi.

Dacă Dumnezeu, fiind mai mare ca omul, nu se lasă construit de om, ci se revelează El însuşi cu suveranitatea Sa ce copleşeşte pe om, cei ce primesc această descoperire, făcînd implicit experienţa stăpînirii Lui absolute, ştiu că toată făptura trebuie să se supună Lui şi deci nici o parte din natură nu poate fi considerată Dumnezeu, adică idol. Cînd e privită în subordinea lui Dumnezeu, „toată făptura este bună şi nimic nu este lepădat, dacă se ia cu mulţumită“, spune Scriptura (*I Tim.* 4, 4).

Nu există atitudine care să îmbrăţişeze toate părţile Universului cu atîta dragoste şi preţuire ca cea creştină, pentru care toate sînt opera mîinilor lui Dumnezeu şi obiectul grijii Lui părinteşti. Toate

sistemele ideologice şi politice se ridică împotriva vreunei sau altei părţi din lumea lui Dumnezeu. Dar pe lîngă toată această atitudine universal-pozitivă faţă de lumea creată, creştinismul se fereşte a transforma vreunul din sectoarele ei în Dumnezeu, adică în idol şi aceasta pentru că Dumnezeu cel adevărat, cel *nerevelat* de om după pofta inimii sale, s-a revelat El însuşi şi este copleşitor de prezent în Iisus Hristos.

Deci fiţi fericiţi, iubiţi preoţi de mîine, că aveţi în voi certitudinea apropierii lui Dumnezeu şi a ajutorului Său intim în Domnul nostru Iisus Hristos. Cu această certitudine şi bucurie „nu vă ruşinaţi de propovăduirea noastră", căci „Dumnezeu nu ne-a dat duhul temerii, ci al puterii şi al dragostei şi al minţii sănătoase" (*II Tim.* 1, 78).

Dacă Dumnezeu este cu voi în Iisus Hristos, aveţi cea mai mare putere de pe lume. Să propovăduiţi realitatea lui Dumnezeu şi apropierea Lui de lume şi dragostea Lui faţă de ea în Iisus Hristos cu conştiinţa că numai în aceasta stă mîntuirea ei. De certitudinea cuvîntului vostru, de devotamentul vostru exclusiv pentru Iisus Hristos, atîrnă mîntuirea lumii.

Dar tot de aceasta depinde mai ales viitorul neamului nostru.

Prin ce putere proprie ar putea înlocui neamul nostru, aşezat în calea tuturor răutăţilor, puterea dumnezeiască a lui Iisus Hristos? Prin ce putere s-a menţinut într-un chip atît de miraculos în strîmtoarea cea mai cruntă şi mai continuă a istoriei, dacă nu prin Iisus Hristos? Experienţa nediluată a apropierii ajutorului şi a dragostei lui Dumnezeu în Iisus Hristos i-a fost toată puterea, tot secretul rezistenţei, tot izvorul de sănătate morală, fizică, intelectuală, aspecte ale vieţii pentru care azi lucrează un aparat de Stat uriaş, cu sute de mii de funcţionari şi de specialişti, fără a fi în stare, pare-se, să-l ţină măcar la nivelul la care i l-a predat istoria atîtor veacuri de asuprire.

Poporul nostru a fost tare, cu toate că n-avea nici o putere omenească, deoarece în Iisus Hristos avea realitatea masivă a lui Dumnezeu. El n-a trăit din mituri, din înălţarea la rang de Dumnezeu a raţiunii sau a alteia din părţile componente ale făpturii sale. Nu idoli neputincioşi i-au fost puterile tutelare, ci realitatea adevărată a lui Dumnezeu.

Basmele sale nu sînt construcţii despre Dumnezeu, ci întruchipări ale virtuţilor sale de credinţă şi de vieţuire după voia lui Dumnezeu, cu ajutorul căruia şi numai cu ajutorul căruia puţinătatea omenească a acestui neam simbolizat în Făt-Frumos învinge puterile cu mult mai mari ale răului.

Avem deci o sfîntă datorie ca azi, cînd lumea din jurul nostru încearcă să construiască dumnezei făcuţi de minte omenească, înlocuind realitatea lui Dumnezeu din Iisus Hristos cu umbre inconsistente, să propovăduim cu o rîvnă mai mare ca oricînd mărirea şi puterea dumnezeiască a celui ce singur poate fi şi trebuie să ne fie Domn adevărat, în care poporul nostru să se poată încrede fără teamă de vrăjmaşii mari şi nesfîrşiţi. Războiul care l-a pornit azi împotriva necredincioşilor tot cu puterea lui Hristos îl duce. El îl face capabil de atît de mari jertfe şi hotărîri.

Iisus Hristos să Vă fie puterea şi programul vostru, iubiţi preoţi de mîine. Căci „în El aveţi viaţă deplină“ (*Colos.* 2, 10), în El vi se adaugă tot ce Vă este necesar pentru existenţa pămîntească şi veşnică.

VII. Ortodoxia românească şi mitul d-lui Blaga

Din scurta noastră expunere s-a putut vedea opoziţia în care se află filosofia d-lui Blaga faţă de creştinism. Ne-am silit să inducem şi cîteva din temeiurile care pun mai presus de orice îndoială adevărul religiei şi al creştinismului, faţă de încercarea d-lui Blaga de-a nega acest adevăr.

Vrem să anexăm la această expunere un capitol care nu face parte organică din dezvoltările de pînă acum, dar care aduce totuşi un spor de lumină asupra temei tratate. Ne gîndim să alegem cîteva din elementele ortodoxiei româneşti, aşa cum au fost formulate de dl. Blaga şi să le punem în comparaţie atît cu ortodoxia adevărată, cît şi cu mitul, adică cu sistemul filosofic construit de D-sa.

Vom recunoaşte de la început că în cartea *Spaţiul mioritic* se cuprind lucruri remarcabile despre specificul românesc şi ortodox. Faptul acesta ne arată că atunci cînd dl. Blaga s-a aplecat cu dragoste asupra duhului autohton, lăsîndu-l pe acela să grăiască, fără să-l înăbuşe cu pretenţiile unei filosofii individualiste, a reuşit să ne dea pagini minunate, în care întreg românismul îşi recunoaşte ceva din chipul lui şi care i-au creat d-lui Blaga gloria de filosof al specificului nostru etnic şi ortodox.

Din nenorocire însă dragostea şi admiraţia pe care le mărturisea atunci pentru ortodoxie n-au durat decît pînă a scris acea carte, căci tot sistemul filosofic al D-sale e direct opus trăsăturilor pe care le descoperea chiar D-sa în spiritualitatea românească ortodoxă.

E adevărat că la cei care au citit cu spirit critic *Spaţiul mioritic*, entuziasmul era binişor temperat de faptul că dl. Blaga privea ortodoxia numai ca stil, ca produs imanent şi fatal al spiritului răsăritean, nu ca revelaţie. Dar, pe de altă parte, tocmai în această particularitate a punctului D-sale de vedere, aceşti moderaţi apreciatori ai paginilor din *Spaţiul mioritic*, vedeau o garanţie că filosofia d-lui Blaga nu se va putea dezvolta decît în sensul acestor trăsături ale ortodoxiei româneşti.

Ne gîndeam că un propovăduitor al fatalismului stilistic, cum se prezenta dl. Blaga, va ţine să confirme şi prin filosofia D-sale că nici un autentic gînditor al neamului nu poate ieşi de sub determinantele

stilistice zugrăvite de D-sa în *Spaţiul mioritic*. Ceea ce nu ne puteam aştepta, s-a întîmplat însă. E cazul să ne întrebăm cum a putut scăpa gîndirea D-sale de sub frînele stilistice româneşti, croind un sistem diametral opus?

Sau stilul românesc de care vorbeşte D-sa nu are nici o realitate, sau D-sa nu este în ceea ce a gîndit personal – căci în *Spaţiul mioritic* ne dă mai mult o descriere a unor stări obiective – un cugetător autentic al duhului românesc. Cum noi credem într-o anumită putere de inspiraţie a specificului naţional, opinăm pentru partea din urmă a alternativei. Desigur nu acordăm specificului etnic şi religios caracterul fatalist şi atotputernic ce i-l acordă dl. Blaga în contradicţie cu mitul filosofic ce l-a construit, pentru că dacă i-am acorda asemenea caracter ar trebui să-i vedem pecetea imprimată pe orice gînd şi faptă românească. În realitate numai gînditorii şi scriitorii care se coboară, în înfiorată tăcere şi reculegere, în adîncul lor, care se identifică cu adîncul etnic, sînt în stare să surprindă în opera lor specificul spiritualităţii colective.

Dacă sînt purtaţi de superficiale ambiţii de originalitate cu orice preţ, sau copleşiţi de cine ştie ce admiraţie pentru lucruri străine, opera lor nu se mai prezintă ca un întreg organic răsărit din specificul etnic, deşi poate să mai prezinte din el vreo fîşie, inestetic combinată, în ansamblul imitat după modele străine.

Dar contrazice oare sistemul filosofic al d-lui Blaga de fapt trăsăturile spiritualităţii ortodoxe româneşti, prezentate de D-sa în *Spaţiul mioritic*?

Faptul este în afară de orice îndoială.

Lăsînd la o parte alternarea de deal şi vale, aşa numitul spaţiu mioritic, care nu poate avea şi nu are la dl. Blaga nici o relevanţă metafizică şi e, ca factor de eficienţă spirituală, de origine cu totul geografică, elementul principal pe care îl surprinde dl. Blaga în spiritualitatea ortodoxă-românească şi asupra căruia revine obsedant în mai multe capitole şi sub diferite numiri (spiritualităţi bipolare, transcendentul care coboară, perspectiva sofianică) este acela al *„transcendentului care coboară“*.

Pe cîtă vreme catolicismul şi protestantismul dl. Blaga le vede caracterizate prin efortul omului de a se organiza în slujba trans-

cendenţei, respectiv de a se ridica de jos spre transcendent, ortodoxia e dominată, după D-sa, de convingerea că omul nu trebuie să facă nici un efort, căci transcendentul coboară de la sine.

Întîi să facem o scurtă critică acestei idei. Deşi paginile, în care dl. Blaga descrie liniştea adîncă a călugărilor atoniţi şi trăirea în realitatea divină, cuprind mult adevăr, reducerea raportului dintre creştinul ortodox şi divinitate la acţiunea exclusivă a celei din urmă, este unilaterală. Dl. Lucian Blaga prezintă pe omul ortodox ca pe o fiinţă cu totul inactivă ce aşteaptă în pasivitate completă coborîrea transcendentului.

Chestiunea e cu mult mai complexă de cum o înfăţişează dl. Blaga, imitînd judecăţile dispreţuitoare ce le rosteau pînă de curînd reprezentanţii Apusului asupra acestui Răsărit, care ar fi incapabil de eforturi şi ostil oricărei afirmări a omului.

E de remarcat că doctrina predestinaţianistă n-a apărut niciodată în cuprinsul ortodoxiei. Ea e specifică protestantismului şi cu deosebire calvinismului, adică tocmai popoarele care s-au dovedit ca cele mai active şi mai întreprinzătoare, creînd marile imperii coloniale şi comerţul mondial. Însuşi stilul gotic, pe care-l dă dl. Blaga ca exemplu al efortului protestant de-a se ridica spre transcendent, nu e o creaţie protestantă, ci catolică. La apariţia protestantismului el a încetat de-a mai exista.

Întreaga chestiune prin urmare trebuie privită sub un unghi mai complex.

Răsăritul ortodox nu e dominat numai de convingerea că transcendentul coboară, ci şi de conştiinţa că el nu coboară decît dacă omul se sileşte prin eforturile proprii să se facă apt să-l primească. E o continuă sinergie, o colaborare armonică şi permanentă între voia omului şi harul divin. Aceasta-i doctrina Bisericii ortodoxe şi aceasta-i practica creştinătăţii răsăritene. Nici un creştin ortodox nu cugetă că păcatul nu e posibil, sau că păcătoşii sînt mîntuiţi cu sila. Indiferentismul moral nu e ceva propriu spiritualităţii răsăritene.

Dacă privim serios lucrurile, nu există creştinătate care să facă atît de mari eforturi în vederea învrednicirii de harul dumnezeiesc, ca cea ortodoxă. Posturile, îngenuncherile, milosteniile, vegherile sînt ceva specific ortodox.

Monahismul cu cutremurătoarele lui strădanii de purificare a apărut în Răsărit şi apusenii, transplantîndu-l la ei, erau copleşiţi de admiraţie faţă de aceste eforturi şi n-au îndrăznit niciodată, afară de cazuri sporadice, să se ridice la înălţimea acestor maeştri din Răsărit. Pînă azi Apusul refuză privaţiunile postului şi ale celorlalte forme de asceză monahală şi obştească, atît de obişnuite la popoarele din Răsărit.

Dacă şi-ar fi luat dl. Lucian Blaga osteneala să citească Filocalia, sau să viziteze o mînăstire ortodoxă în care s-au păstrat tradiţiile noastre, ar fi constatat cu cîtă scrupulozitate şi încordare se urmăreşte zi de zi şi ceas de ceas purificarea făpturii prin atenţiune la orice gînd necurat, prin desrădăcinarea oricărei patimi şi dorinţi, oricît de mascate în înfăţişări nobile. Vederea, înţelegerea adevărată a vieţii, simţirea legăturii cu Dumnezeu nu se poate dobîndi decît treptat, cu preţul acestui necurmat urcuş moral, atît de ostenitor.

Nu prin subconştient e credincios răsăriteanul, cum afirmă dl. Blaga, ci printr-o victorie continuă asupra tuturor patimilor şi gîndurilor ce pornesc din subconştient, printr-o victorie a treziei, a spiritului, asupra subconştientului.

Dl. Blaga spune despre creştinul răsăritean: „Faptele, necăutate ca atare, par a fi crescut înăuntru, şi cînd se ivesc, ele cad, ca nişte fructe coapte". (*Spaţiul mioritic* p. 76). Ce uşor ar fi pentru oricare din noi, creştin adevărat, dacă ar cădea din noi şi credinţa şi faptele aşa cum „pică pară mălăiaţă în gura lui nătăfleaţă". Dl. Blaga n-a văzut eforturile de perfecţionare ce premerg acestei căderi uşoare a faptelor din om.

D-sa găseşte cuvinte nimerite cînd descrie pe călugării atoniţi astfel:

„Au aceşti călugări o linişte interioară de necrezut, o transparenţă a vieţii sufleteşti şi o lumină, care le străbate toată făptura şi care se comunică fără putinţă de împotrivire, mediului înconjurător. Credinţa lor a devenit cu adevărat substanţă organică" (Op. cit. p. 75).

Dar pînă la această stare, cîtor strădanii ascetice nu s-au supus aceşti călugări, şi chiar acum, cînd arată atîta linişte, cîtă încordare lăuntrică, adîncă, nu este în ei!

Peste tot dacă popoarele ortodoxe fac binele mai uşor, aceasta nu se datoreşte unei fatalităţi organice, ci unei educaţii îndelungate ce-au primit-o în această direcţie din partea Bisericii.

Aşadar chestiunea *pasivismului* răsăritean şi a *activismului* apusean nu e atît de simplă.

Există şi în Răsărit un activism, dar el e de interior, el e pus în slujba adevăratei perfecţiuni a omului. Dimpotrivă activismul apusean nu are caracter religios. El e exterior, se îndreaptă asupra naturii, nu asupra omului pentru a-l desăvîrşi, are scopuri cu totul imanente şi materialiste.

Protestantismul cel puţin mărturiseşte categoric că mîntuirea se dobîndeşte fără fapte, *sola fide*. Omul nu poate face nimic pentru a contribui la mîntuirea sa. (Mă mir cum a putut vedea dl. Blaga la protestanţi o strădanie uriaşă a omului în vederea mîntuirii!). Orice ar face omul e rău. Dumnezeu trimite cui vrea darul credinţei, indiferent de faptele lui, iar acest dar al credinţei nu are puterea să-l schimbe pe om în bine cît e pe pămînt şi să-l determine la fapte bune.

Dacă însă faptele omului pe pămînt rămîn fatalmente rele, el e dispensat de-a se mai strădui spre ceea ce e bun. Omul dobîndeşte o neîngrădită libertate în a face ce-i place, nemaifiind împiedicat de scrupule morale. Aşa se explică marea putere colonială şi comercială la care au ajuns popoarele calvine, nestingherite în avîntul lor de cîştig şi de dominaţie de consideraţii morale şi religioase. Aşa se explică admiratele virtuţi utilitariste de disciplină, ordine şi tenacitate, pe care le au popoarele apusene, cum arată şi unii concetăţeni ai noştri, dar şi lipsa virtuţilor cu adevărat creştine, ca bunătatea, iertarea, ospitalitatea, abnegaţia etc.

Acesta-i activismul Apusului, care în fond înseamnă un mare pesimism în ce priveşte posibilitatea de perfecţionare a omului şi o totală renunţare la activitate în această direcţie, o sustragere a comportării omului de sub comandamentele creştine. Creştinismul apusean şi-a pierdut virusul etic, devenind simplu pretext de filosofare asupra credinţei.

Unde ne-a dus activismul Apusului ne-o arată stările de azi şi decăderea actuală a omului la o simplă anexă a naturii. Apusul nu şi-a pus problema mîntuirii omului, ci a satisfacerii lui biologice. În-

tr-un eseu despre sensul icoanei (*Gândirea*, martie 1942) scriam: „Răsăriteanul nu manifestă activismul apuseanului care e exterior, ci un activism de intensitate, de ordin religios şi etic". Activismul Apusului nu dezrobeşte natura şi pe om de sub păcat, pentru că el are numai scopuri economice. Singur activismul Răsăritului reuşeşte să producă modificări morale în om, fiind purtat de scopuri religioase şi folosind mijloace adecvate.

Completînd ideea unilaterală a d-lui Blaga despre transcendentul care coboară, cu aceea a omului care se pregăteşte pentru primirea lui, vom avea viziunea unei voinţe comune de apropriere şi de întîlnire din partea lui Dumnezeu şi a omului.

Care este acum ideea principală a mitului filosofic construit de dl. Blaga? Este aceea a unui Mare Anonim care, departe de-a se coborî condescendent şi iubitor spre făptură, sau de-a o lăsa pe aceasta să se apropie de el, veghează cu teamă la păstrarea distanţei. El nici nu coboară la făptură, nici nu îngăduie făpturii să se înalţe spre el. Se apără cu picioarele şi cu ghearele de căţărările făpturii, temîndu-se să nu-l doboare de pe parapet şi să se aşeze ea în locul lui.

E un Mare Anonim mic la suflet şi fricos. E o plăsmuire absurdă, căci o fiinţă supremă trebuie să aibă atributul de absolută, iar absolutul nu se poate teme şi nu are de cine se teme.

Dar abstrăgînd de caracterul acesta ilogic al Marelui Anonim, trebuie să constatăm că chipul şi comportarea lui stau în contrazicere radicală cu viziunea ortodoxă despre Părintele care caută şi coboară cu bunăvoinţă la făptură. În special e în contradicţie cu forma unilaterală în care a surprins-o, dl. Blaga, ca transcendenţă ce coboară chiar fără eforturile făpturii.

Viziunea unei vieţi pămînteşti ce se desfăşoară sub fatalitatea distanţei de divinitate e mai degrabă caracteristică protestantismului. Dumnezeu lipsit de trăsături părinteşti, despotul nepăsător la căutările făpturii, e Dumnezeul lui Calvin, iar ideea pesimistă că orice ar face făptura nu se poate împărtăşi în viaţa aceasta de harul divin, e ideea fundamentală a întregului protestantism.

Filosofia d-lui Blaga se vădeşte a purta nu numai pecetea filosofiei germane, ci şi a protestantismului german, în care aceea îşi are substratul. Subiectivismul filosofiei germane, ca individualism şi neîncredere

în putinţa de-a cunoaşte realitatea şi de-a intra în comuniune cu ea, nu e specific ortodoxiei, ci îşi are izvorul în protestantismul pesimist al lui *sola fide*, care afirmă că toate puterile cognitive şi etice ale omului sînt definitiv distruse prin păcat.

Dl. Blaga a văzut relativ just trăsătura fundamentală a ortodoxiei în încrederea optimistă în bunăvoinţa lui Dumnezeu care nu părăseşte pe om, ci îi vine aproape spre ajutor şi mîntuire. Dar cînd a purces la construirea sistemului propriu s-a plasat la antipodul acestei viziuni. Ortodoxia e sofianică, după chiar expresia D-sale. Mitul filosofic construit de D-sa e antisofianic.

Sofianicul e o fatalitate stilistică a românismului ortodox. Cum s-a putut sustrage D-sa de sub această fatalitate? Nu-şi infirmă prin sistemul D-sale întreaga teorie despre stil, adică titlul de glorie al filosofiei D-sale?

Am mai putea întreba: dacă existenţa frînelor stilistice indică spre o realitate supremă ce are interes să reteze toate avînturile omului spre ea şi să păstreze distanţa, cum e posibil ca specificul românesc să constea într-o viziune tocmai contrară acestei stări faptice a lucrurilor. Dacă ortodoxia e convingere despre transcendentul care coboară, iar transcendentul nici gînd n-are să coboare, ortodoxia e viziunea cea mai contrară realităţii. Cum s-a putut naşte ea atunci? Şi cum de se menţine?

Cum de n-a putut neamul românesc pînă acum să vadă ceea ce a văzut dl. Blaga, caracterul invers al stării de fapt a lucrurilor? Nu l-au lăsat frînele stilistice? Dar pe D-sa cum l-au lăsat?

Caracterul antiortodox şi deci antiromânesc – căci chiar D-sa a recunoscut împletirea acestor două realităţi în *Spaţiul mioritic* – al filosofiei d-lui Blaga s-ar putea semnala şi în alte multe privinţe.

Noi ne mulţumim deocamdată să indicăm următoarea opoziţie:

Ortodoxia este sobornicească, adică etică şi comunitară.

Filosofia D-sale este individualistă şi antietică.

Din pilda Dumnezeului celui bun, care din iubire coboară la noi, învăţăm să ne comportăm şi noi oamenii între olaltă cu iubire, să ne înfrăţim în comuniune cu semenii.

În filosofia d-lui Blaga nu există comuniune. Eul e închis în sine şi în iluziile sale. Nu cunoaşte nimic din realitate; nu ştie de există

vreun semen şi nu poate recunoaşte nici o datorie de a-l iubi, dacă pilda ce i-o dă Marele Anonim, care trebuie privită ca o lege fundamentală a vieţii, este aceea a egoismului şi a temerii de altul.

E o filosofie bazată pe teoria monadelor.

Filosofia d-lui Blaga nu cunoaşte libertate, păcat şi virtute, obligaţii şi răspundere. Aceste probleme, care formează însuşi conţinutul filosofiei contemporane, nu sînt prezente în filosofia D-sale.

E o filosofie după stilul veacului al 19-lea. O filosofie cu care spiritul contemporan, în faţa căruia au izbucnit cu o imperativă forţă marile probleme şi răspunderi faţă de colectivitate şi de semeni, nu are ce face.

Datoria faptei, păcatul egoismului, apartenenţa nu numai prin substanţă, ci şi prin răspundere la sobornicitatea naţională, încrederea în contribuţia efortului personal la modificarea destinului, suflul generos şi jertfelnic, tot atîtea lozinci şi tendinţe descoperite azi odată pentru totdeauna de conştiinţa omenească şi care germinau în ortodoxie nu sînt posibile de auzit în filosofia d-lui Blaga.

Fatalism, individualism monadic, indiferentism etic, sau mai degrabă tendinţă antietică, visătorie lipsită de răspundere, acestea sînt caracterele filosofiei d-lui Blaga, direct opuse tendinţelor eroice, comunitariste, altruiste a lumii tinere de azi, purtată de o mare încredere în comuniunea cu realitatea.

Ea e pe lîngă aceea direct opusă tradiţiei de viaţă şi de scris a Ardealului, străbătută de o profundă seriozitate etică şi de un arzător duh misionar şi luptător în slujba comunităţii etnice.

Filosofia de azi, ce palpită sub jarul marilor probleme comunitare şi sociale, are o mare siguranţă în întîlnirea omului cu realitatea şi în datoria de-a o întîlni şi de-a influenţa asupra ei, sau de-a asculta cu sentiment de răspundere poruncile ei. Pentru dl. Blaga nu e posibilă întîlnirea cu realitatea, odată ce nu e posibilă o oarecare cunoaştere pozitivă a ei.

Dl. Lucian Blaga vorbeşte adeseori de spirit în cărţile D-sale. Dar nimic nu e mai absent în ea decît spiritul. E o filosofie a substanţei, adică a desfăşurărilor fatale şi automate. Spiritul e libertate, e capacitate de decizie, e păcat şi virtute, e răspundere, e har şi blestem,

e relaţie de iubire, e capacitate de determinare a destinului propriu şi al altora, e dincolo şi altceva decît automatism şi fatalitate.

Filosofia d-lui Blaga răsună în epoca noastră ca un zvon întîrziat al unor vremi apuse, pentru care realitatea încă nu se descoperise cu marile ei porunci şi în marea ei complexitate de azi. Departe de-a anticipa un ev nou, asemănător celui mediu, cum se pretindea, ea e o apariţie tardivă a trecutului raţionalist, individualist şi antispiritualist. Filosofia d-lui Blaga e o poezie, construită de un suflet cu predispoziţii de poet şi tinzînd să explice cu deosebire creaţia poetică.

Ea îşi va păstra, desigur, o importanţă în istoria filosofiei din România, ca un sistem *interesant* în rînd cu alte sisteme *interesante.* În nici un caz însă ea nu poate fi privită ca o expresie autentică a spiritului românesc şi deci ca un punct de plecare pentru cugetarea românească viitoare.

Iar ca forţă de dinamizare şi înălţare a neamului, valoarea ei este minimă, fiind mai degrabă o piedică decît un factor pozitiv.

Ea justifică egoismul cel mai cras, sustragerea de sub orice normă morală recunoscută ca valabilă şi necesară, ea declară generozitatea şi iubirea slăbiciunii şi ceea ce toată lumea ştie şi simte că e meschin, adică egoismul din temere, ca lucru mare, întrucît prin el se susţine Marele Fricos de la cîrma lumii. O filosofie care face din egoism şi frică supremele principii ale Universului şi norma de conduită a lumii, dacă ar fi luată în serios, ar fi de-a dreptul dezastruoasă. Iar ceea ce repudiază prin instinct toată omenirea, cu suprema intensitate a sufletului, nu poate fi nici adevărat. O construcţie forţată, potrivnică tuturor evidenţelor sesizate de-o întregă lume, e un simplu joc lipsit de orice seriozitate. Nu în felul acesta se zideşte sufletul neamului nostru, care are atîta lipsă de întoarcere la seriozitate şi răspundere.

Nu considerăm, desigur, această filosofie ca pe cea mai contrară creştinismului şi românismului.

Din nenorocire filosofia noastră de pînă acum e atît de străină de sufletul nostru şi atît de înfeudată unei epoci de gîndire ce-a stat sub semnul negativismului spiritual, încît aproape toată e chiar mai ostilă în fond creştinismului, decît a d-lui Blaga, denunţînd pe deasupra o plictisitoare monotonie şi aproape descurajînd încrederea în puterile de creaţie variată a spiritului românesc.

Dacă am stăruit cu toate acestea în mod deosebit asupra raportului filosofiei d-lui Lucian Blaga cu creştinismul şi nu ne-am gîndit la o cercetare a altor sisteme filosofice din România din acest punct de vedere, cauza este a se afla pe de o parte în faptul că nici un alt filosof nu a contestat făţiş Revelaţia divină şi dumnezeirea lui Iisus Hristos, iar pe de alta în necesitatea de-a împrăştia un echivoc ce persista în jurul filosofiei d-lui Blaga. Despre alţi filosofi români toată lumea ştie că sînt la antipodul credinţei creştine şi nu mai era necesară o identificare a lor pentru a păzi pe cei ce vor să rămînă fideli creştinismului. Dl. Lucian Blaga, construindu-şi din termenii teologiei creştine o faţadă atrăgătoare, ispitea lumea să se aproprie de un interior în care nu se mai afla aproape nimic creştin.

D-sa vorbea de *mister*, de *dogmă*, de *revelaţie*, de *paradisiac*, de *luciferic*, de *sofianic*.

Nu e de mirare dacă s-a născut de aici un echivoc care i-a fost favorabil D-sale, însă care, dacă ar dăinui, dată fiind neacoperirea acestui vocabular cu fondul lui adevărat şi creştin, ar putea să aibă urmări tot mai periculoase pentru sufletul generaţiilor tinere.

Iulie, 1942

Cosmologia d-lui Lucian Blaga*

Dl. Lucian Blaga este un cugetător de talent, înzestrat şi cu un remarcabil dar de scriitor. Utilizînd aceste însuşiri într-un efort susţinut, a reuşit să rotunjească un sistem filosofic interesant.

Faptul că dl. Lucian Blaga a apărut pe arena scrisului cu plăsmuiri din care iradia o atmosferă de mister specific vieţii româneşti, ne-a făcut pe toţi să aşteptăm în viitoarele desfăşurări de gînd ale D-sale o pătrundere şi o luminare a unor regiuni vecine cu credinţa creştină care formează zona spirituală esenţială a poporului nostru.

Iar cînd, mai tîrziu, deasupra arhitecturii filosofice abia începute, dar cu direcţiile oarecum precizate, a răsărit, în *Censura transcendentă*, soarele dominator al *Marelui Anonim*, am crezut că, în trăsături mari, construcţia filosofică a d-lui Blaga s-a fixat definitiv în apropiere de lumina creştinismului.

Erau unele elemente în filosofia D-sale de pînă acum, care, raportate la adevărurile de temelie ale creştinismului, trezeau nedumeriri. Prea era conceput egoist acel Mare Anonim care retează toate avînturile de cunoaştere şi de înălţare ale omului; prea venea în contrazicere această idee cu învăţătura creştină esenţială despre mîntuirea omului prin coborîrea lui Dumnezeu pe pămînt şi în comuniunea intimă şi veşnică cu oamenii prin întrupare.

Peste tot prea era neglijat factorul persoană, cu libertatea, cu păcatul, cu comuniunea de iubire a sa şi prea se explicau toate pe calea unui automatism susţinut de forţe impersonale, mitice.

Dar ne închipuim că toate aceste elemente eterogene vor putea primi încă un înţeles adecvat creştinismului, dacă viitoarele precizări ale sistemului vor rotunji în mare o viziune care să nu facă opoziţie creştinismului.

De aceea am citit cu o legitimă curiozitate noua carte a d-lui Lucian Blaga, intitulată *Diferenţialele divine*, în care autorul ridică deasupra sistemului său cupola, prezentîndu-ne teoria despre originea lumii şi despre fiinţa ei.

---

* Recenzie publicată în „Telegraful Român", în anul 1940, la apariţia cărţii *„Diferenţialele divine"*.

Vom înfăţişa întîi ideile de temelie ale cărţii în chip obiectiv, pentru ca cititorii să cugete singuri întrucît cosmologia d-lui Lucian Blaga mai lasă deschisă putinţa de-a apropia, printr-o oarecare interpretare, sistemul D-sale de doctrină creştină.

Piatra unghiulară a cosmologiei d-lui Lucian Blaga este teza că Marele Anonim, avînd o putere ce întrece copleşitor toată puterea din lume, se poate reproduce ad indefinitum, fără a se istovi. Cel mai înalt rezultat al Fiinţei originare nu poate fi decît să dea existenţă unor Fiinţe întru totul egale cu sine şi aceasta în număr nelimitat.

Dar Marele Anonim se fereşte de-a descătuşa aceste posibilităţi ale sale, ca să nu se ivească centre multiple cu existenţa autonomă, ceea ce ar echivala cu o adevărată anarhie.

Purtat de grija egoistă de a-şi salva poziţia de centru unic al tuturor, Marele Anonim îşi reţine posibilităţile majore de înfăptuire şi lasă libertate de realizare numai celor mai modeste. Lumea nu este deci rezultatul unui act pozitiv al lui Dumnezeu, ci al unei act negativ, de abstinenţă, de silinţă de-a nu da naştere unor existenţe egale cu sine. „Voinţa Marelui Anonim, ca efort, nu e îndreptată spre creaţie, ci are ca obiectiv tocmai prevenirea unei prea mari amplori generatoare" (p. 31). Aşa încît faptul că s-a născut lumea e o dovadă că nu există mai multe persoane în Dumnezeu, că Tatăl nu s-a decis pentru generarea unor chipuri egale cu sine, căci în acest caz nu s-ar fi putut opri (?) numai la două persoane egale cu El.

Lumea nu este creată de Dumnezeu din nimic, ci este un fel de emanaţie, de reproducere a Lui. „Actele creatoare ale Marelui Anonim nu sînt nici acte creatoare din nimic, nici acte aplicate asupra unui material dat. Actele Marelui Anonim se numesc mai mult impropriu „acte creatoare", căci ele sînt în esenţă „acte *reproductive*", (p. 30). E drept că în alte locuri dl. Lucian Blaga declară că nici cuvîntul reproducere nu este potrivit pentru a imagina modul de provenire a lumii din Dumnezeu, aşa cum nu e potrivit nici un alt cuvînt şi nici o altă imagine din cîmpul empiric. Dar principal este că dl. Lucian Blaga cugetă elementele lumii ca repetînd exact substanţa Marelui Anonim, însă nu prin apariţie din nimic, ci ca rezultat al unei *emisiuni* din El.

Marele Anonim este un „Tot divin", de-o complexitate de structură şi de-o bogăţie de substanţă cum nici nu ne putem închipui. Reproducerea ar însemna o înmulţire la infinit a acestui „Tot divin". Evitînd însă reproducerea plenară, Marele Anonim face să se reproducă numai regiunile mai periferice ale lui, nu şi cele mai nucleare. Astfel lumea este o repetiţie a unor părţi mai secundare din Totul divin. Deci lumea este într-o privinţă din substanţa dumnezeiască, dar în altă privinţă e o substanţă ciuntită, o divinitate denaturată. „Orice act creator (numai impropriu numit astfel al Marelui Anonim este, precum am afirmat, sub specia posibilităţii un act de procreare globală a sa, dar sub specia realizării orice asemenea act este, din înalte raţiuni centraliste, înadins *sugrumat* la maximum. Disanalogia dintre Marele Anonim şi orice rezultat direct sau indirect al actelor creatoare este *copleşitoare şi iremediabilă*, faţă de care asemănarea rămîne în umbră şi în orice caz neglijabilă. De aceea se pare că rostul omului este cu totul altul decît de a căuta să se facă asemenea aceluia, care în prealabil s-a îngrijit să-l mutileze, şi care prin toate măsurile preventive luate, tinde tocmai la conservarea disanalogiei" (p. 34).

Dacă ne imaginăm *Totul divin* ca un cerc sau ca o sferă, lumea este o repetiţie a părţilor lui mai din margine.

Însă Marele Anonim merge mai departe cu precauţiunile sale. El se teme chiar şi de o repetare parţială a sa, ca nu cumva aceasta să aibă în sine destul „potenţial autarhic", suficientă capacitate de existenţă autonomă. De aceea nu lasă să se repete acele părţi mai de margine ale sale, decît într-o formă ultrafărîmiţată. Şi astfel ceea ce provine direct din Totul divin sînt nişte entităţi minime sub raportul substanţei şi al structurii lor. Dl. Lucian Blaga le numeşte *diferenţiale divine.* „Oricare din aceste diferenţiale divine este un minim substanţial, purtător al unei structuri egale cu un segment absolut simplu al structurii divine. Diferenţiala divină, fiind însă un minim substanţial, ea nu poate să fie decît purtătoarea unei structuri *virtuale.* Sub unghi substanţial, diferenţialele divine permit să fie imaginate simbolic ca o serie de puncte..." (p. 36). Ele sînt mai mici decît atomii. Sînt atît de mici încît nici nu pot fi constatate cu nici un fel de aparat. Ele cuprind o structură mai mult ca virtualitate. Întrucît Totul divin şi-a fărîmiţat în astfel de sîmburi, regiuni întinse ale fiinţei sale, dif-

erenţialele acestea se deosebesc între ele după locul mai apropiat sau mai depărtat de centru pe care l-au avut în Totul divin. E o deosebire în structura ce o cuprind virtual. Ele sînt adică eterogene. Altfel sînt diferenţialele din care se compune materia, altfel cele din care se compune psihicul. Însă, întrucît Marele Anonim îşi reproduce neîncetat aceste regiuni ale fiinţei sale, fiecare categorie de diferenţiale izvorăşte continuu din el. Deci la baza lucrurilor, răspîndite peste tot, stau nenumărate diferenţiale eterogene şi omogene.

Diferenţialele sînt singurele entităţi provenite direct din Marele Anonim. Toate individualităţile lumii, începînd de la atom şi pînă la om, nu mai sînt o creaţie directă a lui, ci una indirectă, adică un rezultat al diferitelor agregări, integrări ale acestor diferenţiale, proces în care Marele Anonim nu mai are nici un rol.

De ce nu a produs direct Marele Anonim individuaţiunile din lume? Pentru că orice provine din Dumnezeu direct are o existenţă indestructibilă, spune dl. Lucian Blaga şi Marele Anonim s-a temut de ivirea unor entităţi mai complexe care să aibă caracter de indestructibilitate. Şi orice individuaţiune este o entitate mai complexă, cu mai mari posibilităţi. Marele Anonim a acceptat ca singurele entităţi indestructibile să fie aceste diferenţiale, iar toate individuaţiunile să-şi datorească existenţa agregării acestora, ca să se şi destrame continuu, după cum se dezagregă în diferenţialele din care s-au combinat. Astfel tot ce e în lume, afară de diferenţiale, e într-o continuă trecere, naştere şi moarte. Aceasta e şi soarta fiecărei conştiinţe individuale. De o nemurire a sufletului nu se poate vorbi. „Ceea ce rămîne după moartea individuală, cît priveşte conştiinţa, sînt aceste secrete diferenţiale psihice, spirituale, eterogene, dar *nu conştiinţa* şi nici un pretins *suflet individual*, ca factor total şi indivizibil, care ar fi fost în posesia conştiinţei, sau poate chiar identic cu ea“ (p. 167). Rămîn deci numai diferenţialele care, formînd alte agregate, dau prin aceasta naştere altor suflete.

Marele Anonim nu poate aduce aşadar la existenţă individuaţiuni, pentru că „privind lucrurile pur speculativ sîntem siliţi a crede că orice făptură sau fiinţă de oarecare masivitate şi complexitate, fiind realizată direct, printr-un act indivizibil al Marelui Anonim, s-ar constitui în aspecte ce-ar face-o de temut. O asemenea făptură sau fiinţă ar trebui

să fie o existenţă absolut închegată în sine însăşi, indestructibilă, singulară, de proporţii superlative sau chiar cosmice... Orice asemenea fiinţă, fiind deplin închegată în sine, indestructibilă şi crescută ca un aluat prea harnic, ar fi suficientă sieşi într-o măsură de nestăpînit. Un potenţial autarhic prea accentuat ar fi un permanent izvor de anarhie sau de tendinţe excentrice" (p. 47).

Asemenea individuaţiuni fiind repetarea unor bucăţi mai mari din Totul divin, acesta nu va lăsa să vină la o existenţă în afară de sine conţinuturile sale decît fărîmiţate la maximum.

Cum se integrează acum aceste boabe infime din divinitate ca să dea naştere lucrurilor şi fiinţelor din lume?

Aici dl. Lucian Blaga îşi imaginează o foarte complicată şi ingenioasă maşinărie, pornind de la individuaţiunile cele mai simple care sînt cristalele. Mai întîi diferenţialele divine se integrează în aşa-zisele *unităţi formative*. Nici acestea nu sînt experimentabile, fiind dincolo de orice mijloc de sesizare. Ele sînt la baza atomilor şi moleculelor. O substanţă chimică este compusă în întregime din unităţile formative specifice ei. Cînd începe procesul de cristalizare al acelei substanţe, o anumită unitate formativă biruieşte asupra celorlalte aservindu-şi toate energiile lor. O unitate formativă este o entitate mai complexă decît diferenţialele şi complexitatea ei variază cu complexitatea individuaţiunii căreia îi stă la bază. În unitatea formativă care produce cristalul este un factor diriguitor şi o energie pe care o întrebuinţează. Cînd într-o substanţă, pusă în condiţiile de-a cristaliza, învinge o unitate formativă, factorul ei diriguitor suspendă activitatea factorilor diriguitori ai tuturor celorlalte unităţi formative, iar energiile lor le ia în slujba sa dînd el direcţia cristalizării. Dacă cristalul e zdrobit, factorii diriguitori ai celorlalte unităţi formative îşi recîştigă libertatea şi energiile ce le-au fost răpite şi, ca urmare a acestui fapt, substanţa respectivă poate cristaliza sub conducerea unei alte unităţi formative.

Mai complicat e procesul de formare a individuaţiunilor în lumea organică. Unităţile formative sînt aici mai complexe, fiind compuse şi din mai multe feluri de diferenţiale. Un factor principal al lor este acela care înmulţeşte din unitatea formativă biruitoare celulele în care sînt aşezate unităţile formative. Un al doilea factor este acela care

taie din unităţile formative, produse pe rînd, cîte un element din factorul lor diriguitor. B. o. factorul diriguitor al unităţii formative care pune în mişcare procesul formării unui organism are în sine prefigurate toate organele şi formele organismului. Dar prima celulă produsă de ea pentru un organ parţial nu mai are în unitatea ei formativă, ca factor diriguitor, decît forma acelui organ.

Această teorie, într-adevăr ingenioasă (deşi domeniul e mai degrabă de domeniul ştiinţei decît al metafizicii şi ar trebui aşteptat cuvîntul ei care va putea fi spus la vremea sa şi care ar putea fi altfel), îi permite d-lui Lucian Blaga să explice atît teleologia cu care creşte orice individuaţiune, cît şi aşa-numitele de D-sa parafinalisme, adică de pildă apariţia monstruasă la unele organisme a mai multor organe decît sînt necesare. În principiu organul respectiv se potriveşte pentru organismul în chestiune, dar nu se potriveşte apariţia lui în număr dublu b. o.

Diferenţialele se integrează între ele în baza înclinaţiei ce o au una faţă de alta, prin faptul că au fost tăiate din acelaşi Tot divin. Ele îşi sînt complementare. De obicei se integrează diferenţialele care se potrivesc mai bine întraolaltă şi atunci dau făpturile cele mai finaliste. Dar nu dictează totdeauna principiul celei mai perfecte potriviri, ci, sub alte influenţe, pot să se integreze şi diferenţiale între care există numai o suficientă sau o minimă potrivire, dînd tipuri de făpturi, sau indivizi, cu anumite scăderi.

Procesele acestea de integrare, care îi oferă d-lui Lucian Blaga şi temeiul pentru o acceptare a transformismului speciilor, (la un moment dat, cînd împrejurările o cer, la unitatea formativă a individuaţiunii unei specii se integrează o nouă diferenţială dînd primul exemplar al unei noi specii), sînt conduse exclusiv de complementarismul dintre diferenţiale şi de influenţele mediului. Aşa se explică şi finalismul fiinţelor din lume şi reciproca potrivire între părţile şi componentele cosmosului. Marele Anonim nu intervine în nici un fel în această creaţie *indirectă* a lumii.

Dl. Lucian Blaga susţine cu tărie finalismul împotriva teoriei mecaniciste. Dar ar fi greşit să ne închipuim că finalitatea diferitelor individuaţiuni ar fi produsul unei voinţe. Lucrurile şi fiinţele, chiar şi persoanele omeneşti, sînt organizate în vederea unui scop într-un

mod oarecum automat. Totul se desfăşoară după legi şi influenţe care exclud voinţa, ca într-o vastă maşinărie. Viaţa omenească decurge şi ea atunci automat. „Principii, precum acela al fatalismului căderii, *al libertăţii*, al materiei etc., limitează de fapt pe dinafară divinitatea, şi multiplică inoportun şi împotriva postulatelor proprii ale inteligenţei, elementele explicative" (p. 156).

De un păcat din partea omului nu mai poate fi vorba, dacă el este o înfiripare a determinismului finalist.

În această legătură trebuie să remarcăm aspectul paradoxal sub care e conceput omul în sistemul d-lui Lucian Blaga. Omul este pe de o parte o fiinţă ce trăieşte în orizontul misterului şi pentru revelarea lui, aflîndu-se astfel pe poziţia cea mai înaintată către Marele Anonim. Aceasta se explică din faptul că spiritul lui e compus din diferenţialele tăiate din regiunea cea mai apropiată de centru a Totului divin. Pe de altă parte însă tocmai aceasta îl face pe Marele Anonim să se teamă de om, ca acesta să nu se facă asemenea lui. De aceea a luat măsuri ca omul să nu se poată desăvîrşi întru cunoaştere şi putere. Actul prin care frînează Marele Anonim cunoaşterea omului este *censura transcendentă*, iar cel prin care zădărniceşte în parte revelarea misterelor este *înfrînarea transcendentă*. Mijlocul de care se serveşte Marele Anonim sînt aşa-zisele categorii stilistice din subconştientul omului, sub forţa cărora omul e silit să strîmbe şi să îngusteze tot ce ar putea cunoaşte şi revela, pe măsura acestor tipare. Chiar mijloacele lui de cunoaştere şi de expresie, sînt o piedică în calea lui.

Omul se află deci într-o situaţie contradictorie. Natura divină superioară a diferenţialelor din care e compus îl împinge spre Dumnezeu, aceasta fiind în acelaşi timp o tendinţă de-a se aşeza în locul lui, dar teama lui Dumnezeu îl respinge de fiecare dată în jos. Istoria, cadrul şi expresia vieţii omeneşti, este deci un joc al Marelui Anonim, avînd ca victimă biata fiinţă omenească. Un joc care persistă din frica Marelui Anonim. O problemă morală nu se pune pentru om. Noţiuni ca păcatul faţă de Marele Anonim, ca iubirea, ca veneraţia, nu au nici un rost în sistemul d-lui Lucian Blaga. De tendinţa de-a lua locul lui Dumnezeu, care stă în natura diferenţialelor divine din care e făcut omul, acesta nu trebuie să se ruşineze. Iar frîna care îl reţine de la ridicarea pe această treaptă, trebuie să-l facă pe om foarte

nemulţumit de Marele Anonim. Totul trebuie privit deci ca o luptă a omului cu Dumnezeu, în care e mereu înfrînt.

Dar nu vrem să anticipăm consideraţiile noastre de ordin creştin asupra acestei filosofii, deoarece le vom da grai mai la vale.

Terminînd expunerea ideilor cosmologice ale d-lui Blaga, cităm cîteva rînduri care lămuresc concepţia despre istorie a D-sale: „Istoria este, în ordinea metafizică şi a finalismelor existenţei în general, acest fel de-a trăi şi de-a crea al omului ca fiinţă primejdioasă pentru Marele Anonim, şi permanenta respingere a lui din partea Marelui Anonim prin dispoziţiile preventive, pe care odată pentru totdeauna acesta le-a luat". „Destinul omului este de-a trăi statornic în această ofensivă zădărnicită totdeauna prin chiar mijloacele ei (stilistice). Istoria este prin fiecare clipă a ei această existenţă de mari intenţii, care se frînge în ea însăşi, căci singurele mijloace de realizare, ce-i stau la dispoziţie, se întorc necurmat împotriva ei. Istoria nu are un scop, un terminus, spre care ar năzui şi care ar fi la capătul ei undeva în viitor" (p. 188-189).

*

Nu intenţionăm să supunem în aceste rînduri unei critici amănunţite şi temeinice cosmologia d-lui Lucian Blaga. Cadrul unei scurte recenzii nu e potrivit pentru asemenea scop.

Poate că însă nici nu e necesar acest lucru. Sînt idei şi afirmaţii care poartă pe fruntea lor atît de vizibil semnele şubrezeniei, încît ajung doar cîteva indicaţii, cîteva reliefări, ca cei ce urmăresc operaţia să vadă cu mult mai mult.

Pe noi ne interesează dealtfel în primul rînd nu inconsistenţa ideilor de temelie ale acestei cosmologii, ci raportul lor cu învăţăturile creştinismului.

În general e de constatat că filosofia d-lui Lucian Blaga, aşa cum se dezvăluie acum în liniile ei de temelie, e o filosofie a lucrurilor şi a forţelor impersonale (eine Philosophie der Sachen), cu toate că promitea în începuturile ei să fie o filosofie a misterului fiinţei personale şi cu toate că a adus importante contribuţii pentru luminarea unor stări de conştiinţă.

Dl. Lucian Blaga explică acum bazele realităţii într-un chip cu totul intelectualist şi obiectivist, cu o raţiune detaşată de trăirea totală şi de atmosfera de mister, privind dintr-o poziţie de înălţime suverană realitatea pe care o taie şi o combină asemenea unei cantităţi şi a unor obiecte. D-sa tratează lumea şi geneza ei ca un spectator. Şi „cu cît tratăm lumea mai mult ca un spectacol, cu atît ea trebuie să devină în chip necesar metafizic neinteligibilă“ (Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, p. 22). Nu vrem să insistăm asupra faptului că în felul acesta dl. Lucian Blaga destramă misterul prin raţiune la încheieturile principale ale sistemului D-sale şi nici asupra contrazicerii în care ajunge în modul acesta cu ideea atît de capitală a D-sale că omul nu poate cunoaşte realitatea care e un mister impenetrabil şi că toate explicaţiile lui sînt răstălmăciri, devieri şi desfigurări ale acestui mister. Numai într-un caz ar fi consecventă cu sine însăşi filosofia d-lui Lucian Blaga: cînd ar prezenta şi această cosmologie, inclusiv concepţia despre Marele Anonim, drept o asemenea răstălmăcire, deci ca un joc gratuit al raţiunii, întovărăşit de siguranţa filosofului că realitatea *nu e în nici un caz aşa cum o prezintă.*

Dar vrem să revenim puţin asupra remarcei pe care am făcut-o că filosofia d-lui Lucian Blaga este o filosofie care reduce totul la lucruri, la obiecte. Acest caracter o arată ca fiind o filosofie înapoiată, rămasă în urma problematicei contemporane a gîndirii filosofice. Filosofia de după războiul mondial, urmînd unor străfulgerări sporadice ale cugetării de mai înainte, şi-a concentrat atenţia fermecată în faţa misterului central şi adevărat al existenţei, în faţa tainei, ireductibile la obiect, a persoanei, realitatea ei impunîndu-se aproape ca o descoperire şi ca o revoluţie copernicană gîndirii filosofice. Se vorbea şi mai înainte de persoană, la Descartes, la Kant, la Fichte, la Hegel, dar aceasta se reducea la ei doar la un eu raţional, la o raţiune-subiect, fiind deci identică cu raţiunea universală, ca un fel de putere impersonală generală.

Azi persoana e o taină minunată, dar nu mai puţin trăită, constatată. Ea e o realitate mai adîncă, mai puţin definibilă decît raţiunea şi decît forţele şi categoriile subconştiente. Ea e libertate, e păcat şi responsabilitate, e trebuinţă după iubire şi mîntuire, ea nu poate fi cuprinsă de raţiune, ci raţiunea e în cuprinsul ei şi sub puterea acestor

dureri şi tensiuni. Dar marea noutate a filosofiei contemporane este că a descoperit persoana între persoane, raporturile între eu-tu, în care intelectul, nu mai are rolul de stăpînitor ce ia în posesiune o lume de obiecte şi peste tot nu mai poate înţelege nimic dacă e desfăcut din îmbrăcămintea iubirii şi a altor însuşiri ale persoanei, cărora intelectul le este numai slugă nu stăpîn.

Partea cea mai minunată din lume, de care ne dăm seama că atîrnă şi e pecetluit cîmpul obiectelor, nu se înţelege cu raţiunea, ci cu acele însuşiri profund personale de toate zilele pe care le dispreţuieşte atîta filosofia de şcoală. Numai în raporturile noastre cu celelalte persoane, raţiunea îşi află limitarea prin realitate. Altfel nimic nu-i stă în cale să-şi croiască lumea ei de proporţii infinite, sau lumile ei, căci în orice zi ea poate construi o altă concepţie şi fiecare om are concepţiile sale. Obiectele, bietele, se lasă interpretate, încadrate în sistemul samavolnic şi jucăuş al raţiunii, în aceste lumi de vis, de minciună, în aceste opere luciferice, care pe cît sînt de orgolioase, tot pe atît sînt de inconsistente, prăbuşindu-se la cea dintîi ciocnire cu realitatea persoanelor care nu se lasă încadrate în ele, destrămîndu-se aşa cum se evaporă visurile şi planurile făcute în stările de insomnie, pe întuneric, cînd apare lumina zilei.

De Lucifer se spune în Biblie că e tatăl minciunii, căci el cel dintîi şi-a închipuit bietul, în mintea lui incendiată şi împintenită de orgoliu, că poate să se aşeze în locul lui Dumnezeu, construind planuri, care se topesc mereu în faţa Atotputernicului şi a realităţii aşa cum e. Robi ai minciunii, purtaţi de acelaşi izvor al orgoliului arhitect de construcţii inconsistente, sînt şi toţi acei oameni adepţi ai luciferismului.

Cum am spus, persoana e singurul obstacol şi martor tare al realităţii. Ea ne reduce la ceea ce sîntem. Dar ea ne dă şi siguranţa despre realitatea lumii obiectelor şi pînă la un punct criteriul despre felul cum avem să le privim pe acestea.

Iată ce spune Feuerbach, care în această privinţa a văzut just şi este un premergător al filosofiei contemporane: „Certitudinea despre existenţa altor lucruri... este pentru mine mijlocită prin certitudinea despre existenţa altor oameni afară de mine“ (citat după Karl Lövith: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, München 1928, p. 41).

Sau cu cuvintele lui Lövith: „În iubire şi în simţirile cotidiene stă adevărata dovadă a realităţii a ceea ce este afară de mine“ (p. 9).

Dar dacă persoana este o realitate infinit superioară faţă de lucruri şi de substanţe, dacă ea este şi faţă de mine nu obiect supus, ci factor egal şi în anumită privinţă supraordonat, dacă ea îmi dă siguranţa despre lumea reală şi externă, nu avem aici toate indiciile că Dumnezeu nu trebuie conceput ca lucru sau substanţă, ci ca persoană şi deci că raţiunea nu-l poate încadra în categoriile obiectelor pe care le muştruluim cum ne place, poruncindu-le cum să fie şi cum să nu fie, de parcă noi am fi creatorii lor?

Toate cele ce le întîlnim ca elemente superioare în persoana omenească, trebuie să le gîndim ca aflîndu-se în Dumnezeu în proporţii neînchipuit mai grandioase. El e persoană şi deci nu-l putem cuprinde în tiparele raţiunii, ci trebuie să ne apropiem de El şi să înţelegem ceva din El, aşa cum ne apropiem de persoanele omeneşti: prin iubire, cu inima deschisă a întregii noastre fiinţe. El nu e atîrnător de noi, ci mai degrabă noi sîntem atîrnători de El. Şi El ne dă pe calea misterioasă, dar nu mai puţin sigură, a revelaţiei naturale şi supranaturale, siguranţa despre realitatea lumii şi despre modul acestei realităţi.

Dacă Dumnezeu este persoană şi încă cu o putere ce depăşeşte neînchipuit de mult pe-a tuturor făpturilor, nu văd nici un motiv serios, chiar de ordin logic, care să-i limiteze puterea de realizare numai la categoria reproducere. Dimpotrivă, dacă e atît de puternic, şi dacă chiar şi creatura înfăptuieşte în mai multe feluri, e mai logic să admitem că El poate şi crea din nimic. Creaţiunea din nimic e una din cele mai însemnate probe ale puterii Sale covîrşitoare şi în acelaşi timp scoate înfăptuirile divine de sub stigmatul monotoniei.

Lipsită de caracter plauzibil este şi ideea că Marele Anonim, dacă decide să se reproducă, nu o poate face decît la infinit şi că în general orice repetare egală a lui este un pericol pentru centralismul lui.

Ideea aceasta arată că dl. Lucian Blaga concepe pe Dumnezeu lipsit de două însuşiri fundamentale pentru o persoană: de voinţă şi de iubire, ca să nu mai vorbim de această ciudată restrîngere prin raţiune a posibilităţilor divine, care trebuie să fie neasemănat de multe. Iar o realitate lipsită de voinţă şi de iubire este orice, numai persoană nu. Iubirea în special este un criteriu după care se măsoară gradul de

dezvoltare, de perfecţiune al unei persoane. Cu cît e mai puţin lipsit de iubire cineva, cu atît e mai purtat de impulsuri şi de griji nestăpînite, ca o victimă impersonală şi involuntară a lor. Prin iubire creştem în spirit, înţelegem pe alţii şi ne înţelegem pe noi înşine, iubirea este fericirea. Iar iubirea este comuniune. Dumnezeu este iubire în mod esenţial, deci veşnic, e din veci în comuniune. El n-a primit creşterea şi perfecţiunea pe care o dă iubirea, în timp. El nu e un eu închis în Sine, căutînd ieşire din această stare. Dumnezeu e din veci în mai multe persoane, printr-un fel de reproducere, e adevărat, dar nu concepută după modul omenesc, ca ceva ce se petrece în timp, ci într-un chip cu mult superior, superior chiar tuturor imaginaţiilor unor filosofi care pretind să spună lucruri mai înalte decît creştinismul. Dar chiar această reproducere a lui Dumnezeu, ca manifestare a iubirii veşnice care există în El, nu este ieşită din legătura cu voinţa dumnezeiască, deoarece nu poate fi cugetată iubirea Lui a ceva involuntar, impersonal, automat. Şi atunci de ce n-ar avea voinţa Lui putere să limiteze reproducerile la un anumit număr? Iar iubirea între persoanele dumnezeieşti le face să evite orice egocentrism şi orice luptă întreolaltă, care e un element de caracter atît de inferior, chiar în experienţa omenească. Iubirea asigură pentru toate personalitatea desăvîrşită şi comuniunea deplină, ca două stări ce nu pot fi decît împreună.

Pe de altă parte dl. Lucian Blaga, afirmînd că la început Marele Anonim a fost singur, gîndind mereu pe ce cale să apuce, introduce şi timpul în viaţa divinităţii ceea ce creează dificultăţi enorme, pe care nu e necesar să le mai indicăm.

Dumnezeu are astfel toate felurile de comuniuni: atît cu persoane egale cu sine, între care este o înţelegere deplină şi o iubire divină, cît şi cu persoane create, subordonate de o putere de înţelegere şi de iubire mai restrînsă, însă suficientă ca să le facă fericite.

În ce priveşte crearea lumii, două lucruri ies în evidenţă din premisa logică a caracterului personal al lui Dumnezeu – dar de-o logică ce ţine seama de copleşitoarele realităţi trăite de fiecare din noi – : că Dumnezeu a voit să creeze persoane şi le-a creat din iubire pentru a sta în comuniune cu ele.

Însăşi mintea ne spune că lui Dumnezeu nu-I putem atribui însuşiri şi acte care să-L prezinte ca pe-o fiinţă inferioară, supusă slăbiciunilor şi fatalităţilor.

Un astfel de act I-am atribui dacă am considera lumea ca un produs silit al Său, ca o ieşire necesară din alternativa: reproducere totală sau reproducere sugrumată la minimum.

Singurul mod de înfiinţare a lumii, potrivit cu ideea de Dumnezeu, este producerea ei liberă, suverană, deci nu din fiinţa Sa, ci din nimic, şi crearea ei nu din capriciu, nici din vreo silă sau frică, ci din iubire, din voinţa de-a face şi alte feluri de fiinţe părtaşe de fericirea existenţei în comuniune cu Sine.

Ciudată idee de Dumnezeu este aceea care şi-L imaginează ca pe o fiinţă ce luptă să nu se producă alăturea cu El vreo altă realitate şi împotriva acestei strădanii tot curge din El un complex de entităţi micşorate, împotriva cărora se războieşte apoi tot timpul – pînă cînd? – să nu-L răstoarne de pe tron. Avem aici imaginea unui Dumnezeu neputincios – o idee imposibilă, ce se surpă pe sine însăşi – care se luptă, încruntat şi îngrijorat, cu posibilităţile sale şi cu lumea.

Ce inferioară şi inconsistentă este ideea aceasta despre Dumnezeu, faţă de cea creştină, potrivit căreia Dumnezeu creează senin, de bunăvoie, cu un scop frumos, o lume de persoane libere şi conştiente cu care, departe de a-I fi teamă de ele, voieşte să stea în comuniune şi se bucură cînd le vede progresînd spre El şi făcîndu-se astfel în stare să primească noi si noi daruri spirituale din bogăţia Lui fără de margini.

Ce scop are lumea în concepţia d-lui Lucian Blaga? Nici unul. Totul e o zădărnicie fără sfîrşit, un efort tantalic ce nu duce la nici o ţintă.

În special sentimente ca iubirea către Dumnezeu, venerarea Lui, sînt cu totul deplasate. Singura legitimaţie o are orgoliul intelectului după dl. Lucian Blaga, deşi nu înţelegem ce bază mai poate avea acest orgoliu cînd omul e conştient că poarta adevăratei cunoaşteri este definitiv închisă, iar soarta fiecăruia este destrămarea în diferenţialele componente după scurta viaţă personală.

Dl. Lucian Blaga pune totuşi mare preţ pe creaţiunile spirituale şi în general istorice ale omenirii. Dar aceste creaţiuni ar fi cu neputinţă

fără credinţa în nemurirea personală şi în Dumnezeu, fără elementul religios de iubire a lui Dumnezeu. Epocile istorice în care slăbeşte credinţa şi iubirea, ataşamentul pozitiv, sentimentul de comuniune personală cu Dumnezeu, nu au alt rol decît să ducă la năruire, la descompunere, ceea ce au creat epocile străbătute de credinţă. Nu orgoliul intelectual creează ceea ce e mare în istorie, ceea ce dă succesiunii omeneşti în timp caracterul de istorie, ci elementul mai adînc al ataşamentului religios la Dumnezeu. Orgoliulul intelectual fără această credinţă de esenţă religioasă e un factor dizolvant.

Şi atunci cum se explică această persistentă prezenţă a iubirii de Dumnezeu în sufletul omenesc şi faptul că numai aceasta întreţine viaţa spirituală pe pămînt şi creează tot ce e nobil în istorie? De ce numai aceasta împrumută eficacitate pozitivă intelectului, care, lăsat de sine, dă totdeauna rezultate negative?

Dl. Lucian Blaga a eliminat pur şi simplu din cîmpul D-sale de observaţie acest element major al existenţei. Dar el nu poate fi eliminat real şi el cere o explicaţie. Iar explicaţia nu poate fi alta decît că el îşi are sursa în Dumnezeu, că pe temelia lui a creat şi susţine Dumnezeu lumea.

Există în om trebuinţa după o comuniune cu Dumnezeu şi dacă aşa e făcut omul, putem afirma că această comuniune e şi posibilă şi chiar reală în anumită măsură. Iar această comuniune e căutată pentru dobîndirea vieţii eterne şi prin urmare şi aceasta trebuie să fie posibilă şi reală.

Dl. Lucian Blaga afirmă că nu există o continuitate a conştiinţei după moartea trupească. Dar afirmarea nu poate fi întemeiată decît pe aprecierea intelectuală care se mărgineşte la fenomene externe. Internul nostru ne spune altceva. Şi n-avem dreptul să neglijăm indicaţiile ce ni le dă experienţa internă într-o chestiune care nu priveşte materia, ci spiritul.

Dl. Lucian Blaga declară că sufletul nu durează după moarte pentru că el nu e o unitate indestructibilă, ci un conglomerat de diferenţiale divine. Experienţa internă, adică conştiinţa, ne spune contrariul. Noi facem o distincţie clară între conţinuturile compuse ale sufletului şi între ipostasul lui simplu, permanent neschimbător. Dacă şi subiectul sufletesc ar fi compus, ar trebui să o simţim aceasta. De ce să con-

struim cu mintea o teorie potrivnică indicaţiilor realităţii, aşa cum a experiat-o omenirea din toate timpurile?

Dl. Lucian Blaga susţine această bizarerie pentru a feri pe Marele Anonim de rivalitatea sufletului. Dar am văzut că Dumnezeu nu poate fi conceput ca o fiinţă atît de slabă şi de fricoasă. Dacă sufletul e creat şi nu emanat din Marele Anonim, în mod necesar e mai mic, şi cel ce l-a creat, l-ar putea şi distruge dacă ar vedea că devine primejdios pentru existenţa Sa.

Dar dacă Dumnezeu, persoană fiind, are ca scop principal crearea de persoane cu care să stea în comuniune şi nu bucăţele impersonale, e sigur că le-a destinat unei vieţi eterne, căci în psihologia comuniunii se cuprinde tendinţa de-a fi în veci cu persoana iubită.Iubirea lui Dumnezeu face pe om fiinţă eternă.

Dl. Lucian Blaga concepe sufletul după analogia entităţilor materiale, care încă sînt compuse din diferenţiale. E drept că ţine să sublinieze că diferenţialele din care e compus sufletul, sînt mai dinspre centrul Marelui Anonim, nu chiar de la margine ca cele materiale. Dar deosebirea e numai de grad, nu de calitate. Căci desigur că dl. Lucian Blaga trebuie să-şi imagineze *Totul divin* ca un întreg unitar. Bucăţelele fărîmiţate ale acestui *Tot divin* nu pot fi decît gradual diferite.

De altfel se vede şi din felul cum concepe sufletul, că nu-l distinge calitativ de entităţile cantitative. Căci numai cantităţile se pot compune şi descompune. Sufletul d-lui Lucian Blaga apoi n-are libertate, fiind lipsit astfel de cea mai profundă taină a spiritului, care-l deosebeşte radical de tot ce e cantitate şi proces mecanic.

Dl. Lucian Blaga e un adept al lui Democrit şi în special al atomismului materialist, care considera lumea cu tot ce e în ea ca un produs, prin agregare şi dezagregare, al părticelelor de materie ce stau la baza tuturor şi care nu se mai pot diviza, pe care el le numea atomi şi cărora le atribuia anumite legi ce dirijau, împreună cu întîmplarea, tot vastul şi complicatul proces al lumii.

Atomii d-lui Lucian Blaga sînt diferenţialele divine cu legile pe care a căutat să şi le închipuiască şi să le expună în cartea de care ne ocupăm. Desigur că diferenţialele D-sale sînt atomi în sensul etimologic şi statornic al cuvîntului, însă nu mai puţin material-can-

titativ, de părticele ce nu se mai pot diviza, şi nu în sensul limitat şi istoric al cuvîntului, care se referă la părticelele ultime ale elementelor chimice, considerate indivizibile pînă de curînd, cînd s-a constatat că se compun din protoni şi electroni, care se pot desface din legătura ce-i uneşte.

Concepţia d-lui Lucian Blaga este un atomism rectificat la lumina noilor rezultate ale chimiei.

Dl. Blaga l-a pus pe Marele Anonim să-şi fărîmiţeze pînă la limită regiuni întinse ale fiinţei sale, din motivul că dacă le-ar fi emis ca individuaţiuni de oarecare amploare substanţială şi structurală, ar fi fost indestructibile şi deci periculoase pentru hegemonia lui. Tot atîtea afirmări inconsistente, ilogice şi ambigue. Dacă Marele Anonim a putut sfărîma astfel părţile fiinţei lui înainte de-a le fi emis, nu le-ar fi putut sfărîma şi ulterior?

Cum ar fi fost acestea mai indestructibile după aceea, ca înainte? Firesc şi logic e să fi fost mai greu de sfărîmat cît făceau un întreg cu toată fiinţa lui, ştiut fiind că puterea întregului e bun comun al tuturor părţilor. Mintea şi experienţa ne spun că o parte ruptă din întreg e mai slabă, deci şi părţile Totului divin ar fi trebuit să fie mai slabe după emisiunea lor, cînd au început să trăiască ieşite din comuniunea Totului.

Chestiunea se pune astfel: Fiinţa Totului divin este sau nu *indestructibilă*? Dacă da, cum s-au putut sfărîma anumite părţi din ea înainte de emiterea lor. Iar dacă fiind indestructibilă, s-au putut totuşi sfărîma anumite părţi din ea înainte de emisiunea lor, de ce nu ar putea fi sfărîmate şi după ce sînt odată emise?

Dacă nu este indestructibilă, cum ar fi devenit părticelele emise din ea ca individuaţiuni, indistructibile?

Iată pe ce premise absurde, nereflectate, se bazează toată construcţia *ingenioasă* a d-lui Blaga despre diferenţiale şi despre complicatele agregări ale lor în vederea formării individuaţiunilor.

Şubred este şi motivul ostenitoarelor abilităţi ale Marelui Anonim de-a emite din sine entităţi ultrafărîmiţate care să formeze, prin procese complicate, individuaţiuni destructibile. Motivul e teama de-a nu deveni aceste individuaţiuni rivali periculoşi pentru sine. Dar cum ar putea deveni asemenea rivali aceste individuaţiuni, cînd substanţa lor

e numai o părticică infimă din substanţa Marelui Tot şi ca structură este neasemănat mai simplă? Tendinţa lor de-a se ridica spre Marele Anonim le-ar duce cel mult la reintegrarea lor în cuprinsul aceluia, la locul care l-au avut. Sau poate şi-ar spori aceste individuaţiuni prin ele însele substanţa şi structura pînă la concurenţa cu Marele Anonim? Ar creşte adică substanţa, sau s-ar produce substanţă nouă din nimic, la ordinul acestor individuaţiuni? Prima idee este absurdă şi imposibilă, a doua înseamnă creaţiunea din nimic, pe care dl. Blaga n-o admite. În orice caz substanţa produsă din nimic nu e ca cea eternă, deci nu poate fi periculoasă pentru Marele Anonim. În general dacă ar opta dl. Blaga pentru una din aceste teze ale sporirii substanţei pe seama individuaţiunilor emise din Totul divin, acesta ar putea să-şi sporească substanţa într-o proporţie neasemănat mai mare, deci nici în acest chip n-ar putea emisiunile să-l ajungă.

Construcţia d-lui Blaga mai trezeşte şi altă nedumerire.

Dacă Totul divin şi-a fărîmiţat anumite părţi din el şi le-a expediat din fiinţa sa, el nu a mai rămas ca un întreg, ci s-a împuţinat şi s-a ştirbit. El nu mai e identic cu sine, nu mai e în normalitatea existenţei sale, ci într-o suferinţă. Cum de nu tinde să-şi reîntregească fiinţa, să-şi readune părţile emise, înclinaţie atît de firească pentru orice existenţă? Dl. Blaga ar putea răspunde că Totul divin este infinit şi faptul că emite la infinit diferenţiale din sine arată că într-adevăr aşa trebuie să-l conceapă dl Blaga. Dar dacă este infinit, cum se mai poate teme el de liliputanicele individuaţiuni ce-şi au originea în voinţa lui?

Ar fi cazul să ne întrebăm încă: ce se întîmplă cu diferenţialele odată emise, dacă Totul divin emite neîntrerupt altele? Pier în neant? Se întorc în Totul divin? Se înmulţeşte substanţa lumii continuu? Pînă cînd? Toate aceste întrebări de sub care nu poate scăpa construcţia d-lui Blaga, dar între care nici nu poate opta pentru un răspuns logic, evidenţiază şi mai mult sistemul D-sale ca o ţesătură de afirmaţii globale, nereflectate, nelimpezite, lipsite de preciziunea şi temeinicia cu adevărat filosofică.

Dispariţia în neant este inconceptibilă, întoarcerea în Totul divin ar infirma teoria d-lui Blaga despre zelul cu care Marele Anonim se păzeşte de înălţarea părţilor din lume spre el. O înmulţire fără sfîrşit

a substanţei lumii prin alte şi alte emisiuni din Totul divin nu poate fi cugetată.

Dacă Totul divin emite diferenţiale din eternitate şi ele nu dispar, avem două infinituri: Totul divin şi lumea. Ideea aceasta imposibilă devine absurdă cînd unul din cele două infinituri e conceput ca tăiat continuu din celălalt şi supus lui. Iar dacă al doilea infinit nu e supus primului, temerea acestuia că infinitul al doilea va ajunge egal cu sine e fapt îndeplinit din eternitate şi atunci nu mai poate exista o asemenea temere. Şi iată că primul infinit nu e răsturnat de al doilea. Sau poate infinitul al doilea nu poate fi egal cu întîiul, fiind *compus* din părticele infime, nu din individuaţiuni? Dar oricum lumea formează un întreg, indiferent din ce e *compusă*.

Numai în cadru creştin dispariţia în neant ar fi cugetabilă, odată ce după doctrina creştină din neant a şi provenit creaţiunea şi numai puterea divină o susţine, iar în caz că n-ar mai susţine-o s-ar reîntoarce în nimic.

Peste tot numai cosmogonia creştină împacă logic toate întrebările pe care le suscită construcţia d-lui Blaga.

Infinitul divin n-are lipsă să se fărîmiţeze pe sine pentru a da naştere lumii; nu trebuie să se împuţineze, sau să înmulţească la infinit substanţa lumii, odată ce o crează din nimic; nu are să fie împiedicat în generozitatea lui, de temeri meschine. Pentru el nu se pune problema insolubilă a indestructibilităţii substanţei din care se formează lumea, pe care dl. Blaga *a rezolvat-o* atît de absurd şi care în general e piatra de poticnire pentru toate sistemele panteiste.

Teoria d-lui Blaga despre diferenţiale, ca ultimele entităţi indestructibile, nu pare a fi în acord cu rezultatele mai noi ale ştiinţei care a ajuns cu spargerea atomului la protonii şi electronii, care, în combinaţii ce variază numai aritmetic, dar nu şi calitativ, dau toate elementele chimice şi toate substanţele. Prin urmare nu diferenţiale variate ar sta la baza lumii materiale, ci aceleaşi două. Dar ştiinţa nu s-a oprit aici în descompunerea părticelelor ce stau la baza lumii materiale. Se pare că va trebui să meargă mai departe, ajungînd la o realitate unică, despre care nu se va mai putea spune decît că este o putere, ridicînd marea întrebare dacă aceasta nu e cumva un nimic în originea sa şi totuşi ceva, un nimic prin lipsa oricărui izvor substanţial

şi ceva prin faptul de-a avea ca temei un subiect care voieşte ca ea să fie. Dar aceasta e concepţia creştină.

L-am mai putea întreba pe dl. Blaga: de ce s-a oprit Marele Anonim în fărîmiţarea părţilor din fiinţa Sa la diferenţiale? Sînt acestea indestructibile prin ele însele, sau prin voinţa Marelui Anonim? Prin ele însele ar fi greu de admis. Ar scăpa atunci de sub puterea Marelui Anonim. Prin voinţa Marelui Anonim? De ce s-a oprit aici? Dar dacă nu s-ar fi oprit aici Marele Anonim, pînă unde ar fi putut merge cu fărîmiţarea părticelelor sale? Pînă la nimic? Evident că nu. Cum să-şi facă fiinţa sa nefiinţă?

Iată în ce greutăţi şi strîmtorări se află Marele Anonim în construcţia d-lui Blaga. El e mai degrabă un Mic Anonim.

Toate aceste greutăţi şi imposibilităţi logice nu există pentru Dumnezeul creştin, deplin suveran peste substanţa scoasă din nimic. El e cu adevărat Dumnezeu mare şi atotputernic, aşa cum îl impune conştiinţa omenească şi logica.

Dar toată povestea aceasta despre părticele care sînt tăiate cu toporaşul mărunt-mărunt din Marele Anonim şi care se adună apoi dînd suflet, libertate, timp şi tot ce e adîncime şi taină în lume, e o *filosofie* atît de grosieră, încît cine stăruie mai mult în analiza ei rămîne cu un sentiment de silă faţă de el însuşi. A face din domeniul spiritului o chestiune de cantitate şi număr, e prea mult.

Nu vrem să reliefăm mai în amănunt scăderile acestui sistem, uluitoare cînd ne gîndim că vin de la un cugetător admirat de atîta lume pentru unele revelaţii ale sufletului românesc dăruite în operele anterioare.

Am voit să arătăm în special cît de depărtat este acest sistem de învăţăturile creştine. Ne doare că a trebuit să facem această constatare. Priveam la dl. Lucian Blaga nu ca la un gînditor care va repeta, în forme uşor rectificate, arhicunoscutele sisteme văduvite de taină şi de adîncime, ci ca la descoperitorul unor adevăruri de temelie ale vieţii, aşa cum le cuprinde nedezvoltat viziunea creştină ortodoxă.

Avem convingerea, că nu există viziune despre lume şi viaţă care să cuprindă în schemele ei – guri mărginite doar la suprafaţă – atîta abis de adevăr real, precum creştinismul. Orice filosof, care şi-a închegat sistemul în afară de indicaţiile creştine, s-a limitat, s-a precizat,

s-a banalizat îndată. Numai ancorat în schemele creştine, un filosof e nou fără încetare şi ceea ce spune nu e plat şi mărginit.

Aici este taina adîncimii insondabile şi a veşnicei noutăţi a lui Pascal, Dostoievski, Kirkegaard.

E o mare durere pentru noi că dl. Lucian Blaga a zădărnicit posibilitatea ca creştinismul şi în special ortodoxia românească să poată arăta în D-sa un exponent al lor, un luminător al unor taine fermecătoare ale lor. Pierderea e simţitoare şi pentru neam şi pentru ortodoxie, dar mai mare este pentru dl. Lucian Blaga, a cărui filosofie ar fi putut fi transmisă din veac în veac în legătură cu ele. În ipostaza în care s-a dezvăluit acum, nici neamul, nici ortodoxia nu-l mai pot urma, căci nu se mai recunosc în ea.

Să sperăm totuşi că se va întoarce. Istoria cugetării omeneşti mai cunoaşte asemenea întoarceri vivificatoare şi mîntuitoare.

ADDENDA

De la cazul Grama la tipul Grama

Popa Grama a fost cîndva. În primăvara aceasta se împlinesc nu ştim cîţi ani de la trecerea sa sub lespede. Ştim că despre morţi nu se vorbeşte decît bine. Conduşi de nobila maximă a latinilor am fi îngăduit desigur şi personajului nostru o molcomă şi veşnică odihnă. Din nefericire însă Popa Grama nu înţelege să se odihnească, ci ţine să-şi mai facă apariţia printre noi, din cînd în cînd, în alte ipostaze şi sub alt nume. Ni se va concede că maxima latină nu ne impune nici o obligaţie faţă de morţii care îşi părăsesc mormîntul. Împrejurări cu totul în afară de voinţa noastră ne constrîng să-i împrospătăm amintirea. Îl comemorăm cu emoţie echivocă şi sub presiunea sentimentului că istoria se repetă. Pomenirea se impune însă, mai ales pentru generaţiile noi, care au pierdut memoria celui ce a fost cîndva. Pornise în viaţă Popa Grama, ezitînd la fiecare pas ca orice om cumsecade şi după osteneli îndelungate ajunse în cele din urmă rector al unui seminar într-un orăşel cu reputaţie bine întemeiată, din Transilvania, unde, modest şi onorabil, făcea şi pe dascălul de dogmatică confesională. Destinul lui se schiţa pe o linie, care la capăt ar fi permis şi un panegiric convenţional, dar sincer. Popa Grama însă nu-şi da seama de mediocritatea sa iremediabilă şi aspira la mai mult, la negrăit mai mult. Era Popa Grama cuprins, cu intermitenţe de friguri, de o profundă nefericire de cîte ori se vedea silit de împrejurări şi de soartă să se recunoască contemporan cu Eminescu. Şi era încredinţat Popa Grama că providenţa la ales pentru o faptă epocală, de care avea să atîrne tot viitorul naţiei sale. Cum s-a făcut, cum nu, – i se năzărise că opera lui Eminescu este o primejdie naţională. Şi într-o noapte l-a năpădit, ca sîngele pe nas, un vis sublim, care ar fi fost în adevăr în stare să dea oricui conştiinţa umflată a unei misiuni istorice. Popa Grama, care în modurile sale cotidiene avea o înfăţişare înăcrită de consumator de mere pădureţe, se văzuse în revelatorul vis, înalt şi mîndru cu chip de Sfîntul Gheorghe, se văzuse reverendisimul călare pe un cal alb, pornit din strada Mitropoliei să ucidă bălaurul cuibărit de cîtva timp prin preajma catedralei. Fatalul vis îi fusese ce-i drept prilejuit de-o foarte incomodă balonare sub diafragmă, ce nu-şi găsea soluţia, dar dascălul superstiţios, odată treaz şi l-a tălmăcit după toate

regulile sistemului său de idei fixe şi mai ales după criteriile arhaice, ce şi le însuşise, cît priveşte posibilitatea miracolului în ordinea naturală a lucrurilor. Evident, el fusese ales în acea noapte pentru o faptă excepţională.

Cine putea să fie bălaurul, adică primejdia naţională, dacă nu Eminescu, cea mai recentă glorie a literelor române? Prea se vorbea în urbea de provincie despre acest bălaur, care în juneţe umblase şi el pe la şcoala, în fruntea căreia sta acum cuvioşia sa Popa Grama. În momentul cînd Popii Grama i se întîmplase ciudatul miracol, Eminescu vrăjea şi otrăvea cu cîntecele şi gîndurile sale toate fîntînile poporului românesc. Primejdia de corupere a tineretului era îndeosebi mare, căci tineretul e îndeobşte prea înclinat spre snobism, adică spre entuziasmul necontrolat pentru lucrul nou. Şi îmboldit de-un pic de boală de rinichi, de-o feroce ambiţie, de-o oarecare incultură şi de-o considerabilă doză de invidie, s-apucă Popa Grama să publice broşuri de defăimare, de caricaturizare,de „denunţare“ a operei marelui poet şi gînditor. În acţiunea, odată pornită, nu s-a sfiit Popa Grama să deformeze fără scrupul şi să răstălmăcească cu rea credinţă, textele eminesciene, să le trunchieze după bunul său plac, sa atribuie scriitorului intenţii, gînduri şi fraze, pe care acesta niciodată nu le-a avut şi nu le-a scris. Cînd nu mai avea la îndemînă nici argumente de natura aceasta, derivate exclusiv din păcătoşenia sa, Popa Grama, pentru a scoate totuşi lucrurile la liman, se deda la acte şi mai grave, căci aşa este de obicei mersul pe povîrniş. În lipsă de argumente, el alunecă spre expresia trivială, în lipsă de expresii, el s-apucă să pocească, aşa cum se pricepea, opac şi prosteşte, ideile lui Eminescu, după metoda ţiganilor, care fură, în colindările lor, copii frumoşi din curţile oamenilor, şi-i ologesc ca să-i folosească la cerşit. Gîndind numai în alternative grosolane, Popa Grama era incapabil să prindă în justă nuanţă vreo idee, dar se aventura cu dezinvoltură ingenuă în orice dispută.

Şi totuşi Popa Grama pornise cîndva în viaţă ca un om smerit şi cumsecade. Cine l-ar fi putut bănui în tinereţe de atari viitoare aventuri? Preocupările sale erau de ordin strict cotidian şi seminarial. Îşi vedea de treburi învăţînd pe dinafară compendiile marelui gînditor român pe nume Găină, concurentul autohton cel mai redutabil al lui

Kant şi Hegel. Lucru desigur util pentru meseria, ce şi-a ales. Înainte de a fi pus la încercare de fatalul vis, Popa Grama se mai îndeletnicea, uneori, mai rar şi numai în ore libere şi cu compunere de articole pentru *minte şi inimă* pe care le publica în *Depeşa română* si ale căror ecouri folositoare ajungeau chiar şi în zone suburbane. Cîteodată, cînd scria despre *sufletul naţiunii* el mai ştepelea pasaje concludente şi din articolele lui Eminescu, ceea ce niciodată n-a fost însă pricină de reproş din partea nimănui. Chiar şi Eminescu, care aflase despre aceste găinării, le-a trecut cu vederea, înţelegînd că bietul om nu putea altfel.

Cum s-ar putea numi păcatul de care s-a făcut vinovat Popa Grama şi care nu îngăduie defunctului odihna firească sub lespede, ci-l sgîndără să-şi caute neliniştit o altă întrupare (altă întrupare, dar numai pentru a recădea în acelaşi păcat – iarăşi şi iarăşi!)? Păcat împotriva sfîntului duh, fără îndoială. Căci sfîntul duh, dacă sălăşluieşte undeva, atunci el sălăşluieşte în inima şi în creierul creatorilor predestinaţi. Popa Grama însă, care, împintenat de un vis nerod, îşi depăşise zelos rolul normal de profesionist şi salariat al unui pretins adevăr cu A mare, era cel din urmă în stare a-şi da seama în chip dezinteresat de înalta calitate şi misiune a creatorilor, în a căror inimă bate ceasul mai presus de vreme.

L.B.

Cuprinsul



PAIDEIA

Orice mare reconstructor este și
un polemist pe măsură.
Sistematician desăvîrșit în
teologia ortodoxă,
pr.prof. Dumitru Stăniloae s-a pus
în operă printr-o firească, deci
metodică, delimitare.
De aceea, polemicile sale,
inclusiv acestea cu Blaga,
nu vor fi fost respingeri abstracte
ci necesare instituiri dialogal-critice.

Gheorghe Vlăduțescu

ISBN 973-9131-06-9